INTRODUCCION
AL
ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen Tres

Los Profetas Mayores y los Profetas Menores

por

R. K. HARRISON

Profesor de Antiguo Testamento

Wycliff College, Universidad de Toronto

T.E.L.L.
P.O. BOX 28
JENISON, MI. 49428
E.E.U.U.

INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT

por

Roland Kenneth Harrison

ISBN 0-8028-3107-9

traducido por

Pedro Vega

INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen Tres

THE EVANGELICAL LITERATURE LEAGUE
P.O. BOX 28
JENISON, MICHIGAN 49428

EEUU

ISBN 0-939125-76-5

PREFACIO

Esta obra es un intento de evaluar el contenido del Antiguo Testamento a la luz del vasto caudal de conocimiento que ahora está a disposición de los estudiosos de la vida y la cultura del Antiguo Cercano Oriente. La introducción más detallada de los libros del Antiguo Testamento (Vs. 2-4) está precedida por siete secciones (V. 1) que tratan importantes áreas del estudio del Antiguo Testamento. Aunque este procedimiento produce alguna repetición a través del libro, se espera que servirá al propósito de proporcionar al estudiante principiante un resumen de la historia del pensamiento en cada rama particular del estudio. La sección que trata de los apócrifos se añadió a pedido de los publicadores [la Casa Editorial de Eerdmans]. No se debe tomar como que la presencia de esta sección implica que su contenido deba ser considerado en un nivel igual de inspiración o de autoridad con el Antiguo Testamento.

En el esfuerzo de permitir que las Escrituras Hebreas hablen por sí mismas a partir de su trasfondo del Cercano Oriente Antiguo, se ha puesto un énfasis considerable en la metodología. Mucho de lo que ha pasado por estudio crítico en este campo, en realidad ha consistido mayormente en la aplicación de teorías crítico-literarias a priori, a menudo en forma claramente aislada de los acercamientos metodológicos que incluyen la arqueología, la religión comparada, la sociología, la historia, la lingüística y los aspectos de las ciencias biológicas y físicas. Todas estas tienen un papel que desarrollar en favor de la comprensión adecuada del registro bíblico, y ahora deben tomar su lugar junto con la crítica literaria y textual como medios válidos para este fin. La metodología adoptada en este libro es inductiva, y el escritor se ha visto en un duro aprieto para resistir la tentación de agotar todo problema; las conclusiones que aparecen en el libro son tentativas y sujetas a modificaciones a la luz de cualquier información relevante y factual que pudiera surgir en el futuro.

Deseo reconocer mi gratitud por el permiso para citar las obras siguientes: al Dr. G. E. Wright al permitir el uso del material contenido en varios números de The Biblical Archaeologist; al University of Chicago Press por el permiso para reprimir secciones de A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (1949) , D.D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, (dos volúmenes, 1926); a Y. Kaufmann, The Religion of Israel, traducido por Moshe Greenberg (1960); a la American Philosophical Society por su bondad de permitir

el uso de material registrado en S. N. Kramer, Sumerian Myuthology (edición de 1947), originalmente publicado en 1944 en el volumen 21 de las Memoirs de la sociedad, y al Dr. Kramer mismo por su generoso consentimiento; y a la Princeton University Press al permitir citas de J. Finegan, Light From the Ancient Past (1946), y J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950).

Quiero aprovechar la oportunidad para agradecer a quienes han sido de especial ayuda y me han alentado en la preparación de este libro, incluyendo al Principal Leslie Hunt del Wycliff College, y a mis colegas del pasado y del presente, Profesores T. W. Harpur, J. Jocz, T. R. Millman, W. Prior, R. F. Stackhouse, yel Rev. Dr. R.A. Ward. Quiero también expresar mi gratitud al Sr. J. Freeman de Montreal por su interés en mi trabajo; a la Sra. G. G. Simms por la mecanografía de porciones del manuscrito, al Dr. S. J. Mikolaski por una lectura crítica de la Parte Siete; a la Sra. H. Bohne, biblioitecaria de Wycliffe College, por su generosa ayuda con fuentes de materiales, y al Rev. Norman Green, Secretario de Campo de Wycliffe College por su diligencia al corregir las pruebas. Finalmente mis agradecimientos para la editorial y el personal de producción de la Wm. B. Eerdmans Publishing Company por su atención y constante cortesía en la produccióin de este libro.

R. K. Harrison

Wycliffe College
Universidad de Toronto

ABREVIATURAS

AASOR	*The Annual of the American Schools of Oriental Research*
AAT	L. E. T. André, *Les Apocryphes de l'Ancient Testament* (1903)
AJ	Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* (1961)
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
ANE	J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (1958)
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950)*
AP	W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (1962)
APOT	R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1913), 2 tomos
ARAB	D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (1926), 2 tomos
ARE	J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906-07), 5 tomos
ARI	W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1955)
BA	*The Biblical Archaeologist*
BACP	Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* 1953)
BANE	G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (1961)
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCIA	L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha* (1961)
BCNE	H. Frankfort, *The Birth of Civilisation in the Near East* (1956)
BHI	J. Bright, *La Historia de Israel* (1959)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BPAE	W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963)
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenchaft*
CAEM	A. L. Perkins, *The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia* (1949)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*

DILOT	S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (edición de 1912)
DJD	D. Barthélemy y J. T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert* I. Qumrán, Cueva I (1955); II Murrabba'at (1961)
EB	*Encyclopedia Biblica* (1899), 4 tomos
EQ	*The Evangelical Quarterly*
ERE	J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (1911-12), 12 tomos
ET	*The Expository Times*
ETOT	O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (1965)
FSAC	W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Ed. 1957)
GBB	C. H. Gordon, *Before the Bible* (1602)
GI	M. Noth, *Geschichte Israels* (1950)
HDB	J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (1911), 5 tomos
HNTT	R. H. Pfeiffer, *A History of New Testament Times* (1949)
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IAMM	H. A. Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1948)
IB	*The Interpreter's Bible* (1952-1957), 12 tomos
IBOT	W. O. Oesterely, y T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1934)
ICC	*International Critical Commentary*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962) 4 tomos
IHANE	R. C. Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East* (1955)
IOTT	C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times* (1953)
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia* (1915), 5 t tomos
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JE	*The Jewish Encyclopedia* (1901-1905), 12 tomos
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JJS	*Journal of Jewish Studies*

JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KRI	Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, versión inglesa de Moshe Greenberg (1940)
LAP	J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (edición de 1946)
MNHK	E. R. Thiele, *The Misterious Numbers of the Hebrew Kings* (edición de 1965)
MTA	B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (1957)
NBD	*The New Bible Dictionary*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
OFTD	A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (1961)
OTMS	H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951)
PEF	*Palestine Exploration Fund*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	*Patrologia Graeca* (ed. Migne)
PIOT	R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1941)
PJB	*Palästinajahrbuch*
PL	*Patrologia Laina* (ed. Migne)
PTR	*Princeton Theological Review*
RA	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RB	*Revue Biblique*
RDM	H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel* (1935)
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RSL	H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1952)
SRA	*Syria, Revue d'Art orientale et d'archéologie*
TAL	C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction* (1945)
TH	O. R. Gurney, *The Hittites* (1952)

UC	C. L. Wooley, *Ur of the Chaldees* (edición de 1950); en español, *Ur de los Caldeos* (1975)
UL	C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949)
UP	M. Noth, *Überliferungsgeschichte des Pentateuchs* (1948)
VDJD	G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956)
VT	*Vetus Testamentum*
WBA	G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957)
WHAB	G. E. Wright y F. V. Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible* (edición de 1953). En español: *Atlas HistóricoWestminster de la Biblia* (1971).
WJ	Flavio Josefo, *Wars of the Jews* (edición de 1829). En español, *Guerra de los Judíos* (1961)
WMTS	M. Burrows, *What Mean These Stones?* (1941)
YIOT	E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (edición de 1960, reimpreso in 1963). En español, *Una introducción al Antiguo Testamento* (TELL, 1977)
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

CDC	*Cairo Damascene Covenanter*
$1QIsa^a$	Rollo de Isaías del Monasterio de San Marcos
$1QIsa^b$	Rollo de Isaías de la Universidad Hebrea
1Q, etc.	La primera Cueva de Qumrán, etc.
1QH	Rollo de Himnos de Qumrán
1QM	El rollo militar de Qumrán
1QpHab	Comentario de Habacuc de Qumrán
1QS	*The Community Rule o Manual of Discipline*
AV	Versión Autorizada o de King James (en inglés, 1611)
RV	Versión Revisada en Inglés (1881)
RSV	Revised Standard Version (1952)
LXX	Versión griega de Los Setenta o Septuaginta
RVR	Versión castellana de Reina Valera (1960)
AT	*Altes Testament* o Antiguo Testamento
OT	Old Testament
c.	capítulo
m.	muerto
ed.	edición de, editado por, editor
Tr. In.	Traducido al inglés (por)
TM	Texto Masorético
n.	nota
s.f.	sin fecha
gr.	grabado
N.F.	*Neue Folge*
NT	Nuevo Testamento, *Neues Testament*
S.A.	Serie antigua
rev.	revisión, revisado por
tr.	traducido por
V.F.	*Vierte Folge*

TABLA DE CONTENIDO

VOLUMEN TRES

DECIMA PARTE

LOS PROFETAS POSTERIORES (I)

LOS PROFETAS MAYORES

I. LOS PROFETAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La segunda división de los Profetas en el canon hebreo se conoce también con el nombre de "Profetas Escritores," dado que en la antigüedad se les reconocía generalmente como los autores de las obras que se les atribuyen. Los cuatro Profetas Anteriores del canon narran y, en cierta medida interpretan la historia de las relaciones divinas con la teocracia desde los períodos de la conquista y la ocupación hasta el tiempo del exilio. Muestran la forma en que se fundó la vida y el derecho de la nación sobre el Pacto con Dios en Sinaí, y en algunos casos evalúan la conducta de la nación a la luz de esta norma inviolable. Este modo de tratar las secuencias históricas es de gran valor no solamente por los conceptos morales que posee, sino también por los antecedentes temporales que suministra, a la luz de los cuales se deben entender las actividades de los Profetas Posteriores.

A. NĀBHÎ', RO'EH, Y ḤOZEH

Aunque la primera persona en ser llamada *nābhî'*(נביא) en el Antiguo Testamento es Abraham (Gn. 20:7), se puede decir legítimamente que el profetismo como tal comenzó con el Moisés histórico que más adelante se convirtió en norma de comparación para todos los personajes proféticos posteriores (Dt. 18:15ss. 34:10). Esto puede haber sido solamente una salvaguarda elemental, porque la palabra *nābhî'* el Antiguo Testamento se aplica a una amplia gama de personalidades con diversidad de funciones, que varían desde las relativamente primitivas hasta las altamente sofisticadas, incluyendo desde el visionario más elevado hasta el individuo concretamente ético.

El origen de la palabra *nābhî'* ha sido materia de debate por largo tiempo. Algunos entendidos asocian la raíz verbal con el comportamiento incontrolable,[1] como si el *nābhî'* fuese un individuo en éxtasis.[2] Otros han seguido a Gesenius y relacionan el tema primario de la raíz verbal con el hebreo נבא "burbujear," "borbotear," como estando bajo inspiración.[3] Filológicamente más realista es el esfuerzo por relacionar la raíz perdida con alguna forma acádica como *nabû*, "llamar," "anunciar." König considera *nābhî'* como un derivado activo con el

sentido de "un anunciador,"[4] mientras Guillaume entiende una connotación pasiva, visualizando al profeta como uno que está en estado de proclamar un mensaje que le había sido comunicado.[5]

El sentido original de la palabra hebrea *nābhî'* (ahora puede darse por determinado, debido principalmente al trabajo de Albright.[6] El demostró que la interpretación común como "portavoz" era incorrecta, dado que el *nābhî' era* invariablemente un favorito especial de Dios. Deja establecido el sentido básico de "llamar" para la raíz hebrea al relacionar la palabra con el verbo acádico *nabû*, "llamar" y la importancia de *nabā' um* en los nombres semitas noroccidentales en las tablillas de Mari del siglo dieciocho, el uso acádico deja en clara evidencia el hecho de que la palabra *nābhî'* se debe interpretar en sentido pasivo, como uno que es llamado por Dios y no en la forma activa como uno que llama a los hombres en el Nombre Divino. Entre los acadios el rey era repetidamente descrito como "el llamado *(nibît)* por los grandes dioses." En el código de Hamurabi el adjetivo verbal *nabi'* significa "llamado," mientras la palabra del babilónico antiguo *nabā' um* se usaba invariablemente con respecto a alguna persona designada por los dioses para ocupar una función importante en la sociedad humana. El *nābhî'* hebreo era así alguien que había experimentado una vocación o llamamiento divino, y que era fundamentalmente una figura religiosa y carismática independiente. No tenían antecedentes hereditarios para reclamar su derecho al oficio, ni podía apropiarse del título de *nābhî'* en virtud de una designación política

Además a los profetas hebreos se les aplicó otras dos palabras, a saber, *(rō'eh)* ראה y *(ḥōzeh)* חוה. La primera de éstas es la forma participial activa del verbo "ver," y generalmente se traduce "vidente." La segunda es una forma activa del participio de otro verbo que significa "ver," pero dado que no hay para ello un equivalente exacto en nuestro idioma se la traduce normalmente "profeta." En los contextos en que aparecen estas palabras, ellas sugieren algún paralelo con las funciones proféticas, por ejemplo, 2 Samuel 24:11, donde el profeta Gad era el vidente de la corte, o 2 Reyes 17:13, donde profetas y videntes son igualmente responsables de advertir a los dos reinos. También en Isaías 30:9s. se usan las dos palabras en forma paralela en el sentido general de una función profética. En 1 Samuel 9:9 se encuentra lo que parece ser una nota en cuanto a alguna especie de relación cronológica entre el oficio de vidente y el de profeta: "al que hoy se llama *nābhî'* entonces se le llamaba *rō'eh.*" La mayoría de la crítica literaria atribuye el versículo a la fuente antigua de Samuel, sin ser muy claros, sin embargo, en

cuanto a su significado preciso.[7] La LXX adoptó una lectura que a algunos estudiosos les parece preferible, y que traduce el versículo en el sentido de "la gente acostumbraba a llamar vidente al profeta."[8] En consecuencia, como Rowley ha señalado, todo lo que esto significa es que "vidente" era un nombre popular para el *nābhî'*, de modo que el texto no se podría utilizar para apoyar el argumento de que en el comienzo el vidente y el *nābhî'* eran dos tipos distintos, uno de los cuales precedió al otro.[9] Por cierto, Aalders adhiere a la sinomía de las dos palabras, y repudia cualquier sugerencia en el sentido de que en la cuestión la historia hebrea antigua estuviera visualizando dos clases separadas.[10]

Aalders está probablemente equivocado, lo que parece estar indicado por el hecho de que, mientras un *nābhî'* era llamado por Dios con algún propósito, un *rō'eh*. u *ḥōzeh* era un adivino simplemente, sin ninguna honra especial, que captaba, por medio de alguna forma de adivinación o clarividencia lo que era invisible para el individuo ordinario, y ejercía sus funciones sin ninguna vocación específica de Dios. La amplia variedad de actividad adivinatoria y oracular emprendida por el sacerdocio en la antigüedad ha sido ilustrada ampliamente por medio de tablillas des cubiertas a través de Mesopotamia, y que hablan del *ashipu*-sacerdote, frecuentemente relacionado con el exorcismo y la sanidad, el *bāru*-sacerdote, o adivino, el sacerdote oráculo o *āpilu*, el extático o *mahhum*, el *qôsem* o adivino superior, y otros que en la antigüedad pagana ejercían sus funciones sin estar peculiarmente relacionados con un llamado divino.[11]

A pesar de la cuidadosa delineación de las funciones en Babilonia, y la clara discriminación con que se utilizan palabras tales como *rō'eh*, *ḥōzeh* y *nābhî'* en el Antiguo Testamento (cf. 1 Cr. 29:29), es frustrante descubrir que los escritos canónicos hebreos en realidad no preservan el matiz preciso de significado que tenían las palabras relacionadas con la profecía y la adivinación en la antigüedad. Antes del tiempo de Samuel, el mensajero divino era descrito como un "hombre de Dios" siendo preferido generalmente a *nābhî'*, y durante los principios de la monarquía las dos expresiones parecen haber sido sinónimas. La referencia en 1 Samuel 9:9 parece señalar a una época en que *rō'eh y nābhî'* significaban cosas diferentes, y a otro período, que coincide con la obra de Samuel, en que las funciones de un *rō'eh* y quedaban comprendidas bajo las del *nābhî'* sin importar el sentido que esta palabra haya tenido en alguna fase previa de su historia.

En el uso subsecuente a través del Antiguo Testamento, todo matiz de significado inherente en el verbo del cual derivó *ḥōzeh* puede considerarse para-

lelo con el verbo del cual derivó *rō'eh*. Ambos se usan en relación con la adivinación (Zac. 10:2; Ez. 21:21), la percepción de la significación de los acontecimientos (Sal. 46:8; Is. 5:12), la evaluación del carácter (1 S. 16:1, Sal. 11:4, 7), la visión de Dios (Sal. 27:4; Is. 6:5), la actividad profética en general (Is. 1:1; Ez. 13:3), y la ejecución de venganza (Sal. 58:10; Is. 54:7). En Isaías 29:10 *nābhî'* y *rō'eh* y se utilizan en sentido paralelo, como ocurre con *rō'eh* y *ḥōzeh* en Isaías 30:10. Mientras 2 Crónicas 16:7 describe a Hanani como un *rō'eh*., una referencia subsecuente en el capítulo 19:2 habla de "Jehú, el hijo de Hanani el *ḥōzeh*." Así que, en un período posterior parece que se hizo poca distinción entre las dos palabras,[12] y que además, hubo varios ejemplos en que el mismo individuo es designado como un *nābhî' y u*n *ḥōzeh*.[13] También Amasías se dirige a Amós como a un *ḥōzeh* y le exhorta a profetizar (*tinnābhē '*) en Judá (Am. 7:12s.), a lo cual Amós responde que él no es un *nābhî'* ni hijo de uno.[14] No importa cuáles hayan sido las diferencias entre las palabras en un período anterior, es claro que ellas no se mantienen en los relatos del Antiguo Testamento, y que se emplean en forma sinónima en la época de la monarquía, aun cuando continúan existiendo en Israel personas religiosas del tipo denominado *rō'îm* anteriormente, como en Isaías 30:10.

En el antiguo Israel se encuentran individuos con dones proféticos o de adivinación en una amplia variedad de circunstancias. A veces los videntes están asociados con santuarios, como es el caso de Samuel con Ramá (1 S. 9:6ss.), o posiblemente Ahías con Silo (1 R. 14:1),[15] aunque en este caso, el santuario ya había sido destruido desde hacía largo tiempo y es probable que Ahías solamente tuviera su residencia familiar en ese lugar. El vidente Gad está unido a la corte real (2 S. 24:11), donde estaba a disposición para ser consultado cuando surgían asuntos de importancia que involucraban el bienestar de la nación (cf. 2 R. 3:11). El *nābhî'* ocasionalmente se encuentra solo junto al camino, como en 1 Reyes 20:38, o en compañía de otros (1 S. 10:5; 19:18; 2 R. 2:3; 4:38). A veces grupos de profetas forman parte de la comitiva real, como ocurre en el caso de los mantenidos por Jezabel (1 R. 18:19; cf. 22:6), o también estaban asociados con el templo (Jer. 23:11; 26:7; Lm. 2:20). Los oráculos ocasionalmente eran dados después de una consulta (como en el caso de los antiguos videntes) o como resultado de un sueño (Nm. 12:6; Jer. 23:28), embriaguez (cf. Is. 28:7; Miq. 2:11) o por estimulación musical (2 R. 3:15; cf. 1 S. 10:5).

B. ESCENARIO PROFETICO Y CULTICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los descubrimientos realizados en Ugarit muestran que la profecía era parte integrante del escenario cúltico en la antigua religión cananea. En efecto, en una ocasión de crisis en la historia de Israel, ocurrió un caso notable de profecía dentro de un marco cúltico (2 Cr. 20:14),[16] en que después que Josafat estuvo presente en el atrio del templo durante un día de oración nacional, un levita profetizó la victoria de los ejércitos de Judá. Sobre la base de ésta y otras consideraciones, Hölscher sugiere que probablemente haya habido profetas cúlticos en Israel, y que estaban relacionados con los sacerdotes en la adoración en los santuarios.[17] Tales profetas, se sugiere, eran del tipo popular y no del tipo de reforma o escritores, y más que ser exponentes de un tipo de religiosidad diferente u opuesta a la practicada por los sacerdotes, eran en realidad miembros del mismo personal del culto. Mowinckel desarrolla esta teoría afirmando que varios de los profetas reformistas pertenecían al personal del culto de santuarios locales, y en esta creencia fue seguido por una cantidad de estudiosos europeos y británicos.[18] Los defensores de esta opinión presentaron como evidencia para su posición el hecho de que Samuel, que era funcionario en Silo (1 S. 3:19ss.), presidió una cena cúltica en Ramá (1 S. 9:12ss.); que el profeta vidente Gad dio orden a David de edificar un altar en la era de Arauna (2 S. 24:1ss.) y reveló la voluntad divina acerca de las ligas de cantores del Templo (2 Cr. 29:25); que Natán fue consultado acerca de la edificación del templo (2 S. 7:1ss.); que Elías efectuó un ritual en un antiguo santuario (1 R. 18:30ss.); que era costumbre de los israelitas visitar al profeta con ocasión de los cultos (2 R. 4:23); que el Antiguo Testamento contiene numerosas referencias relacionadas con asociaciones amistosas entre los profetas y sacerdotes en Jerusalén o Judá (por ejemplo, 2 R. 23:2; Is. 28:7; Jer. 2:26; 8:10; 13:13) y que había habitaciones para los profetas dentro del edificio del templo mismo (Jer. 35:4).[19] En relación con algunos de los Salmos (e.g.. 60:6ss.; 75:4ss.; 82:3ss; 110:2ss.) se pensaba que la sección en primera persona singular representaba la respuesta oracular del profeta que tenía la tarea de llevar la respuesta contemporánea de Dios a las ofrendas del pueblo que le estaba adorando.[20] También se ha estimado que las ligas de cantores levíticos que se hicieron prominentes en el período post-exílico eran la supervivencia de grupos de profetas cúlticos destacados en diversos santuarios pre-exílicos.

Los partidarios de esta teoría afirman que si es verdad que existieron estas reuniones proféticas en Israel, servirían para explicar las frecuentes referencias del Antiguo Testamento que unen a profetas y sacerdotes en una sola frase, y ayudaría a dar razón, por lo menos en parte, para la presencia de conceptos cúlticos y rituales en los escritos de los profetas canónicos. En consecuencia, el acercamiento delineado arriba interpretaría los oráculos claramente anticúlticos como revelando solamente hostilidad hacia los cultos erróneos o extranjeros, como en el libro de Amós; al culto considerado como un fin en sí, como en Isaías y Jeremías; y al culto en cuanto sus actividades se ofrecían en un espíritu incorrecto, como en Oseas y Miqueas. Esta interpretación evitaría, dicen, que los conceptos proféticos se separen tan drásticamente de sus raíces en la vida del pueblo hebreo, y permitiría que la unidad básica del Antiguo Testamento sea una vez más mantenida, pero a otro nivel.

Sin embargo, no todos los especialistas se entusiasmaron con la teoría de los profetas cúlticos. B. D. Eerdmans nigó lisa y llanamente que hubieran existido en toda la historia de Israel.[21] Rowley pide a los estudiosos que se cuiden de pasar por alto las evidencias, o de suponer que la teoría de los profetas cúlticos es algo más que una teoría.[22] Tales advertencias son oportunas, porque la evidencia ofrecida hasta el momento en apoyo de la existencia de un profeta cúltico es en su mayor parte, desafortunadamente, inferencial. El hecho de que Samuel pudiera salir de Ramá, donde preside el sacrificio (1 S. 9:1ss.), para viajar a Gilgal a ofrecer un sacrificio allí (1 S. 10:8) indica no solamente que Samuel ejercía por igual las funciones de sacerdote o profeta, sino también que era peripatético, esto es, no estaba "atado" a ningún santuario.

Puesto que los profetas eran hombres que por definición estaban en una relación especial con Dios, difícilmente se podría considerar poco usual encontrarles periódicamente en aquellos lugares en donde la adoración era un modo de conducta. Sin embargo, este hecho en sí no los convierte en "personal" de un determinado santuario, y esto se puede ilustrar por la referencia al profeta Amós que, aunque profetizaba en el santuario de Betel, no estaba ligado a él en la calidad de profeta cúltico. Las instrucciones de Gad acerca de la construcción de un altar en la era de Arauna y sus revelaciones acerca de la liga de cantores del Templo realmente tienen poco peso en favor de una teoría de profetas cúlticos, dado que sus comunicaciones estaban dentro de su actividad esencialmente profética, y en lo

que respecto a rituales, se atribuyen funciones sacerdotales al rey David (2 S. 24:25).

Aunque a primera vista podría parecer que hay una fuerte conexión entre sacerdotes y profetas en el período pre-exílico como resultado de la designación de cuartos en el templo para los profetas, la referencia de Jeremías 35:4 inmediatamente deja viciada tal idea al afirmar que habitaciones similares fueron asignadas a los príncipes, que, por cierto, no eran personal cúltico. Otras preguntas han sido planteadas en relación con los profetas que residían en Jericó (2 R. 2.5). El lugar había estado habitado en forma solamente intermitente desde el tiempo en que había sido destruido por Josué y los muros habían sido reconstruidos poco antes de la actividad de la liga profética en ese lugar (1 R. 16:34). Es claro que Jericó no había estado ocuapda en forma significativa desde hacía mucho tiempo, y es un poco descabellado suponer que ya pudiera enorgullecerse de un santuario bien establecido y con abundante personal. En vista de las objeciones precedentes parece mejor concluir, con Motyer, que la teoría de los profetas cúlticos debe seguir siendo apenas una hipótesis.[23]

Si fuera posible demostrar conclusivamente por algún medio la existencia de los profetas cúlticos en Israel, surgiría otro problema, a saber, en qué medida se podría pensar en los profetas literatos como miembros de la asociación de profetas cúlticos. Haldar es enfático al afirmar que los profetas escribas pertenecían a tales grupos cúlticos, y que no deben ser distinguidos de ninguno de sus predecesores proféticos en ese respecto.[24] Basándose en fuentes babilónicas y asirias argumenta en pro de la conclusión de que los profetas hebreos representan un fenómeno cúltico común a través de todo el Antiguo Cercano Oriente, y en particular, trata de demostrar que las ligas de *bāru* y de *mahhû* de Mesopotamia eran realmente organizaciones de profetas cúlticos encabezados por el rey. Haldar sostiene que tanto David como Acab eran líderes de esta clase, y que, en consecuencia, los profetas de su tiempo eran en realidad personal cúltico, ordenamiento que Haldar extiende hasta los tiempos de Isaías y Jeremías.[25] Desafortunadamente sus esfuerzos por forzar ciertos dichos proféticos para ponerlos en situaciones cúlticas son decididamente artificiales, y no hay más evidencia real para la posición que él adoptó que para la existencia de una festividad de Año Nuevo en Israel similar a la festividad *'akîtu* (como se ha señalado en una sección previa).

Los adherentes de esta opinión, como Mowinckel, frecuentemente incluyen a Jeremías e Isaías entre el personal del templo,[26] mientras Lindhagen sostiene que varios de los profetas escritores, incluyendo a Isaías, Nahum, Joel, Habacuc, Hageo y Zacarías, habían estado estrechamente relacionados con el culto.[27] Por otra parte, Johnson, que tomó de Mowinckel gran parte de su inspiración sobre los profetas cúlticos en el antiguo Israel, evita la cuestión en cuanto a la medida en que los profetas escritores pueden ser considerados como miembros de una asociación culto-profeta, y virtualmente nada tiene que decir acerca del profetismo cúltico en el Antiguo Cercano Oriente. Este es un acercamiento muy diferente del de otro escandinavo, Ivan Engnell, que a partir de concepciones acerca de la realeza a las que llegó en sus *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* argumenta en cuanto a la correspondencia entre los profetas escritores hebreos y los profetas cúlticos de otras naciones. En una obra posterior examina el llamamiento de Isaías a la luz de los rituales de entronización y de las ideas acerca de la realeza sagrada, llegando a la conclusión de que la visión/llamado de Isaías (Is. 6:1ss.) manifiesta ciertas características específicamente "reales" y recibió una intensidad peculiar debido a la coincidencia con las festividades de la entronización y del Año Nuevo.[28]

Ni siquiera los más convincentes esfuerzos por invocar los conceptos Mesopotámicos de mito y rito logran establecer la relación entre los profetas escritores y el culto en general. Se ha apelado a una cantidad de referencias, un pequeño número (Am. 5:21-25; Os. 6:6; Is. 1:11-15; 43:22-24; Miq. 6:6-8; Jer. 7:21-23), con el fin de demostrar que los profetas condenaban la adoración cúltica y repudiaban la sugerencia de que fuera siquiera la voluntad de Dios. En realidad, hay otras circunstancias relacionadas con los profetas del siglo dieciocho que señalan muy claramente en sentido contrario. Cuando Isaías experimentó su visión/llamamiento, no puede haber dudas de que ocurre dentro de un marco cúltico, como lo deja en claro el texto. El profeta Oseas emplea una frase que habla estrictamente de actividad cúltica sacrificial (Os. 8:13), y esto hubiera sido extraño si el profeta en realidad hubiera estado repudiando los diversos aspectos de la adoración cúltica.

El testimonio de Jeremías en este respecto es de alguna significación, dado que no condena a los habitantes de Judápor haberse involucrado en la adoración cúltica desafiando los deseos de Dios (Jer. 7:9s.), sino debido a que ellos profanaron el culto divino con su pecado y con sus transgresiones morales. Jeremías argumenta

designando el Templo como la casa de Dios (Jer. 7:11), y usa el ejemplo de Silo para mostrar que el santuario no fue destruido para manifestar el rechazo divino a la adoración cúltica, sino a causa de la cruda iniquidad de los adoradores. En la mente de Jeremías la ira de los profetas en este sentido estaba dirigida no tanto contra la adoración en el culto como contra los abusos paganos y morales que habían llegado a caracterizar el culto.

Quizás el punto crucial del problema haya de verse en Amós 5:25, donde el profeta hace una pregunta retórica que debe esperar una respuesta negativa si Amós hubiera sido un oponente declarado del sacrificio cúltico. Lo que Amós en realidad está condenando era una interpretación *ex opere operato* del sacrificio ritual, entendiendo bien que la realización de sacrificios había sido parte integrante de la religión de los patriarcas y también de Moisés. La preocupación de los profetas no era que Dios rechazara el sacrificio, sino que él había repudiado las degeneradas prácticas cúlticas del momento (Am. 5:21-23), primariamente debido a los elementos morales y éticos esenciales que estaban faltando. Al ofrecer esta crítica, Amós deja en claro que uno de los requisitos básicos de la religión divinamente revelada era precisamente la del sacrificio, sobre la base de una verdadera confesión del pecado y la obediencia de la ley divina. Puesto que este patrón general no había sido respetado, los israelitas iban a ser castigados con el exilio (Am. 5:27). Parece evidente que los profetas hebreos adoptaron un punto de vista holista de su situación religiosa, que requería que los más variados aspectos de las leyes morales y ceremoniales se cumplieran a un mismo tiempo. En cualquier cuestión de prioridades los profetas estaban inflexiblemente respaldando el dicho clásico de Samuel: "Obedecer es mejor que sacrificios, y el prestar atención que la grosura de los carneros" (1 S. 15:22).

En cuanto a Isaías 1:11-15 se necesita una ciudadosa interpretación si el pasaje ha de reflejar adecuadamente el pensamiento del profeta. Si se entiende como un ataque a fondo contra los sacrificios (Is. 1:11ss.), tal condenación debería también extenderse al reposo (Is. 1:13) y a la oración (Is. 1:15). Sin embargo, la realidad es que el profeta está afirmando simplemente que ninguna cantidad de actividad religiosa es válida si la vida del participante está contaminada por el pecado persistente. Como Motyer ha observado, esta interpretación es correcta dada la incidencia de los verbos iniciales en el capítulo 1:16, el primero de los cuales se emplea uniformemente en el libro de Levítico para referirse a la purificación ceremonial, mientras el segundo se utilizaba invariablemente en el contexto de la

purificación y renovación moral.[29] Si Isaías hubiera considerado la purificación ceremonial, según se practicaba en el culto, como contraria a la voluntad de Dios, difícilmente hubiera utilizado las palabras sacerdotales técnicas de este carácter en su denuncia de las actitudes contemporáneas. Nuevamente se hace evidente, en Isaías 43:22–24, el hecho de que se había usado mal la intención de Dios respecto del lugar del sacrificio en el régimen espiritual de la nación. El profeta da a entender claramente que no era el propósito divino que el culto fuese transformado hasta el punto en que las ofrendas en sacrificios se convirtieran en un rito religioso obligatorio y oneroso.

A la luz de estos antecedentes es interesante notar las críticas hechas por Dobbie[30] a las opiniones generales de H. H. Rowley en cuanto a la actitud de los profetas de los siglos octavo y séptimo A. C. en cuanto a los sacrificios.[31] Dobbie sostiene que los profetas pre-exílicos denunciaron los sacrificios en principio debido a que sus presuposiciones teológicas estaban en conflicto con la fe profética. Pero, como Rowley ha señalado en una réplica, si Isaías en verdad pronunció una denuncia absoluta contra el sacrificio en el capítulo uno de su profecía, entonces su condenación de la oración debe ser considerada igualmente absoluta, dado que se incluye en el mismo discurso.[32] Tal procedimiento no estaría en armonía con la posición general de los profetas pre-exílicos en lo que respecta a sacrificios cúlticos, que era criticar las aberraciones y énfasis equivocados que eran típicos de aquellos cultos y no declarar que los sacrificios eran ajenos a la voluntad de Dios. Sin embargo, la posición sostenida por Dobbie es extremadamente valiosa en que sirve como advertencia contra una aceptación demasiado fácil del profetismo cúltico y constituye un recordatorio de que en todas sus etapas el movimiento profético sujetó el culto a un persistente escrutinio crítico.

Así que, parece no haber una dicotomía fundamental entre las funciones y objetivos de profetas y sacerdotes en la religión hebrea en el sentido sostenido por los miembros de la escuela Graf-Wellhausen. La fe israelita asumió su forma caracrística bajo el profeta sacerdote Moisés, y continuó de esta forma como una actividad conjuntamente profética y sacerdotal (Ex. 24:4-8).[33] Cuando los sacerdotes incurrieron en la censura por parte de los personajes proféticos (cf. Jer. 5:31; 32:32; Ez. 22:26), esto fue debido a que habían condonado el carácter licencioso de la religión cananea, y habían animado a los hebreos a pensar que la participación en las festividades importantes y el pago puntual de las ofrendas

prescritas constituían un sustituto aceptable para la verdadera motivación en la adoración.

La denuncia de Ezequiel (13:8s., 16; 22:25) y de otros (cf. Jer. 2:8; 14:14; 23:26; Miq. 3:11; Sof. 3:4) muestra claramente que los miembros del grupo profético no estaban exentos de censura por engañar al pueblo y de suministrarles falsos valores. Ezequiel ejemplifica el ideal de la adoración cúltica, pues demanda una absoluta pureza ritual como salvaguarda contra la reincidencia en la idolatría, pero en ninguna parte hace de ello un sustituto de las actitudes morales correctas del individuo o la comunidad que adora. En efecto, este concepto representa un regreso a los principios mosaicos que consideran las actividades proféticas y sacerdotales en su adecuado equilibrio como esenciales para el bienestar de la comunidad teocrática.

C. LA NATURALEZA DE LA INSPIRACION PROFETICA

Desde hace largo tiempo ha sido cuestión de debate entre los especialistas de diferentes corrientes el tema de la naturaleza de la inspiración. Aunque las visiones, los sueños, los hechos simbólicos, la clarividencia y cosas similares con frecuencia parecen haber tenido una parte importante en la formulación de determinado dicho profético registrado en el texto, cabe observar que el profeta invariablemente introducía su mensaje con la afirmación de que constituía la expresión de una experiencia personal directa de revelación divina (cf. Ex. 4:15s.; Jer. 1:9; 23:22; Os. 1:1, *et al.*) Aunque este reconocimiento es altamente importante, es más bien insatisfactorio como medio de arrojar luz sobre la mecánica de la inspiración profética, puesto que hace poco más que hacer una relación entre el fenómeno con algunas funciones específicas de la vida espiritual. En numerosas ocasiones la actividad del Espíritu de Dios se asocia con las funciones proféticas (por ej. Nm. 11:29; 1 S. 10:6ss.; 1 Cr. 12:18; 2 Cr. 24:20; Neh. 9:20; Ex. 11:5; Os. 9:7; Joel 2:28s.), pero sin ninguna clara uniformidad, dado que los profetas del siglo octavo A. C. raras veces aluden a la obra del Espíritu divino en relación con sus dichos. En efecto, Jeremías ni siquiera una vez menciona el Espíritu de Dios en este respecto. Esto es particularmente interesante dado que, como Rowley ha dicho, de todos los profetas él es el más consciente del carácter obligatorio de su vocación; y a pesar de los esfuerzos que hizo para

eludir sus responsabilidades proféticas, llegó a comprender que constituía un impulso interno que estaba completamente incapacitado para controlar.[34]

El hecho de que algunos pasajes de algunos profetas (e. g. Os. 9:7; Miq. 2:11; Jer. 5:13; Zac. 13:3) podrían ser interpretados como devaluando la obra del Espíritu divino como instrumento de revelación llevó a Mowinckel a sostener que los principales profetas pre-exílicos no pretendieron haber sido activados por el Espíritu de Dios, sino más dijeron ser poseedores de la Palabra divina.[35] El supuesto propósito de esta distinción, así ha sido sugerido, era permitir que los profetas mayores se disociaran de los grupos de inspiración y éxtasis que había en las ligas proféticas. Esta diferenciación entre "espíritu" y "palabra" como medio activador, sin embargo, parece altamente artificial, como Rowley ha comentado, y es dudoso si alguno de los grandes profetas habría repudiado directamente al Espíritu divino como el medio de su inspiración.[36] Hasta Mowinckel se vio obligado a admitir que Ezequiel reconoce la función del Espíritu en la revelación (Ez. 11:5), mientras una actitud similar es evidente en Isaías (11:2; 28:6; 32:15; 48:16; 61:1) y en otros lugares (Jl. 3:1, Heb.). Sin embargo, con respecto a Isaías, cabe recordar que Mowinckel atribuye una fecha comparativamente tardía a muchos de los pasajes de Isaías sobre la base de que no pueden ser considerados de una naturaleza que no sea puramente subjetiva.[37] Las conclusiones de Mowinckel y otros respecto de la diferenciación entre la "palabra" y el "espíritu" es innecesaria y no puede ser probada. Ninguno de los profetas escritores hubiera respaldado tal distinción, puesto que para ellos la sola presencia de la palabra presuponía una activación del Espíritu divino. Tanto los profetas verdaderos como los falsos pretendían ser mediadores de la palabra del Señor, y si se podía considerar que las falsas profecías eran el producto de un espíritu de mentira (cf. 1 R. 22:22ss.) no puede haber ni la más pequeña duda en el sentido de que las verdaderas podían ser consideradas muy legítimamente como el resultado de la actividad del Espíritu divino.

En relación con lo mismo, Mowinckel distingue entre profetas verdaderos y profetas afirmando que éstos eran extáticos, mientras los primeros no lo eran, posición que fue adoptada por Obbink y Jepsen.[38] Desde largo tiempo el éxtasis había sido considerado como un elemento de la profecía, lo que es evidente por la actitud de algunos Padres de la Iglesia primitiva,[39] así como por los escritos de algunos críticos literarios del siglo deicinueve.[40] Hölscher dio prominencia a la opinión de que el éxtasis constituía la esencia del profetismo, y en esto fue seguido

en mayor o menor grado por Gunkel, T. H. Robinson, Lindblom, Lods, Jacobi, Knight, y otros.[41]

Desafortunadamente la palabra "éxtasis" es utilizada en forma demasiado libre en muchas de las discusiones, hecho que no ha escapado de la atención de algunos de los estudiosos.[42] Hölscher distingue entre el tipo de éxtasis antiguo caracterizado porque solo una parte de los sonidos era inteligible, y una variedad tardía ejemplificada por los profetas escritores en que las verdades divinas eran claramente enunciadas.[43] La distinción entre un elevado estado de rapto espiritual y una condición inferior de frenesí emocional fue hecho por Knobel ya en 1837, el cual emplea la palabra "éxtasis" para describir un grado de elevación espiritual experimentado por los profetas de Israel.[44] T. H. Robinson cree que un estado muy diferente, unido a una catalepsia o catatonía era la característica del éxtasis profético,[45] pero este punto de vista no resultó atractivo para la mayoría de los críticos,[46] que prefieren pensar que aunque algo que podría llamarse "éxtasis" tenía una parte en la conciencia profética, los dichos mismos de los profetas era el producto de un estado de auto control a la luz de la revelación divina.[47]

No hay dudas que la psicología del profetismo presenta rasgos que no son usuales y son difíciles de comprender en la era presente, pero que de ningún modo eran cosa rara en las diferentes áreas del Antiguo Cercano Oriente. Aunque esta haya sido la situación, sin embargo, es verdad que las actividades frenéticas que caracterizaba a los miembros de las ligas proféticas hizo que algunos individuos obtuvieran la fama de que al "hacerse el profeta" no eran otra cosa que locos (cf. 1 S. 19:24; 1 R. 18:28s.; 2 R. 9:11; Jer. 29:26; Os. 9:7). Frecuentemente los profetas son descritos como personas profundamente introspectivas, que en ocasiones podían mostrar un grado notable de presciencia (cf. 1 R. 13:2; 2 R. 5:26). A veces recibían su inspiración por medio de sueños y visiones, la significancia de lo cual podía ser pervertido por darse al vino y al licor (cf. Is. 28:7). Bajo ciertas condiciones, había una suerte de claro elemento místico en su autoproyección, aunque dado que había un aspecto de clarividencia que se hacía evidente, parece incorrecto considerarlo como patológico en vez de místico, como Albright lo hace.[48]

Difícilmente se puede discutir que la personalidad profética estaba un tanto apartada de la línea normal de la mentalidad israelita.[49] Sin embargo, lo que está lejos de ser cierto es la medida en que el "éxtasis" pueda ser propuesto como la norma para este tipo de situación, aun en el caso de visionarios evidentes como

Ezequiel.[50] Como Hyatt ha hecho notar, aunque los profetas mayores ocasionalmente experimentaron formas suaves de éxtasis, no hay base para suponer que el éxtasis era normal, o aun significativamente característico de sus experiencias emocionales, como Wheeler Robinson ha observado.[51] Tratar de reducir todas las formas de profetismo del Antiguo Testamento a una sola forma causativa es no hacer justicia a un fenómeno que es altamente complejo en naturaleza y oscuro en cuanto a proveniencia. Los métodos modernos de interpretación psicológica sólo debieran ser utilizados con mucha cautela,[52] dado que, como Porteous ha señalado, es erróneo suponer *a priori* que la experiencia de los profetas mayores pueda someterse directamente a tal acercamiento.[53]

La apelación a los fenómenos hipnóticos o a las alucinaciones puede arrojar muy poca luz sobre la conciencia profética y el uso de expresiones tales como la sublimación de una percepción real" y la "sublimación de los sentimientos" afirma situaciones psiclógicas que son extremadamente difíciles de demostrar.[54] Estos tipos de interpretaciones, desafortunadamente, son demasiado subjetivos, y por lo tanto están lejos de ser características de las experiencias que corresponden a cada expresión profética. Sea cual fuere la estructura emocional de aquellas extensas áreas inexploradas del espíritu humano donde se gestó el profetismo, es evidente que la palabra hablada era mucho más que una convicción subjetiva acerca de la voluntad divina. Como Rowley ha señalado, el problema vital incluye la relación del profeta y su palabra con Dios.[55] El verdadero profeta era una persona que conocía a Dios en una experiencia inmediata, que estaba ineludiblemente obligado a decir la palabra que le había sido revelada por inspiración, que discernía la vida de los hombres a la luz de su visión divina, y que ponía los problemas espirituales de la existencia en la atención de sus oyentes desafiándolos a responder a las normas divinas de espiritualidad por medio de actos de purificación y renovación de la vida.[56]

A pesar de las presiones de Mowinckel y sus seguidores, por lo tanto, resulta muy improbable que los profetas falsos como tales pudieran ser distinguidos por su conducta extática, porque si las órdenes denunciadas por los profetas canónicos se hubieran caracterizado por la actividad extática, el hecho se hubiera indicado claramente.[57] Es falsear la situación histórica separar las ligas proféticas y los profetas canónicos en la medida propuesta por Jepsen,[58] porque, como Lods comenta, los profetas mayores consideran cualquier diferencia entre ellos mismos y sus predecesores o contemporáneos como que es muy ligera.[59]

Así que en lo que respecta a consideraciones externas, parece no haber virtualmente medio alguno de diferenciar a los profetas verdaderos de los falsos.[60] Esto se hace especialmente claro en el conflicto entre Jeremías y el falso profeta de nombre Hananías en el templo (Jer. 28:1ss.). Jeremías estaba usando un yugo de madera, simbólico de la cautividad, y fue desafiado por el profeta Hananías, que rompió el yugo de Jeremías y confiadamente profetizó la liberación de la opresión babilónica dentro de un período de dos años. El episodio fue obviamente un encuentro entre dos hombres que pretendían tener el oficio profético, y que aseguraban a sus oyentes de su habilidad de anunciar correctamente la dirección de los sucesos futuros.[61]

Aunque el punto de vista popular vigente en el siglo séptimo A. C. distingue al verdadero profeta del falso sobre la base del cumplimiento o no de sus predicciones, esta actitud solamente constituía una inversión de la situación según resultara finalmente, y no un criterio absoluto de verdad o falsedad como tal. Como Albright ha señalado, el cumplimiento de las profecías era solamente un elemento importante en la validación de un profeta genuino, y en algunos casos ni siquiera era considerado un ingrediente esencial, como lo ilustra el aparente fracaso de las predicciones de Hageo contra el imperio persa.[62] De una importancia mucho mayor era el contenido moral y religioso del discurso profético, y su habilidad para hacer que sus oyentes recordasen las obligaciones del Pacto. Como Rowley ha señalado, la verdad pertenecía al contenido, donde solo podía ser probado para demostrar que era la palabra verdadera de Dios.[63]

Sean cuales fueren las circunstancias históricas por las cuales estuviera condicionada, parece que los profetas expresaron la palabra divina primariamente en una forma oral y no en forma escrita, aunque no hay dudas que los oráculos y otros dichos proféticos fueron prontamente puestos por escrito. Aunque el profeta estaba completamente constreñido por el poder de Dios, dejaba la impresión de su personalidad sobre la palabra divina.[64] Aunque los oráculos proféticos constituían la palabra dada por Dios al agente humano, eran entregados, no obstante, bajo circunstancias distintivas en un momento particular de la situación humana, y así se les daba consonancia con otros aspectos de la revelación divina. Los eruditos liberales modernos se han acostumbrado a argumentar a partir de este hecho para llegar a la conclusión de que la palabra divina se hacía en algún grado falible a través de su asociación con el hombre mortal, exigiendo, por lo tanto, una diferenciación entre las "palabras" humanas y la "palabra" divina. Sean cuales

fueren las bases que los autores modernos puedan emplear como fundamento de tal afirmación, es claro que habrían sido repudiadas por los profetas hebreos, que nunca abrigaron la noción de que el mensaje divino podría ser invalidado en algún grado sencillamente por haber sido comunicado a través de un medio humano. Los profetas hablaron unánimemente con singular convicción y certeza, conscientes al mismo tiempo de su inspiración y de las responsabilidades derivadas de su oficio.

Para ellos la Palabra de Dios no era de menos autoridad debido a que ellos actuaban como agentes de su propagación. En efecto, ellos reconocían que tenía una cualidad absoluta y objetiva que uniformemente trascendía los límites de la personalidad del individuo profeta, aun cuando se sabía que el discurso específico se había originado en la estrecha comunión espiritual existente entre el profeta y su Dios. Cualquier imperfección en la forma escrita final del oráculo no era ciertamente la intención deliberada del orador original, que entregaba sus discursos en la creencia consciente de que estaba entregando la verdadera palabra revelada por Dios, utilizando para ello sus capacidades hasta su último límite.

D. PROFECA Y PREDICCION

El profeta era un hombre de la palabra divina, aun cuando ilustraba su significado con acciones u objetos simbólicos.[65] Sobre la base de la teología del Pacto, los profetas hebreos se dirigían a la situación local, nacional e internacional por medio de advertencias acerca de las consecuencias futuras del pecado presente, y dando exhortaciones en favor de aquel tipo de dedicación espiritual que aseguraría la bendición divina en vez de la destrucción. Sus dichos invariablemente estaban penetrados de algún elemento claramente predictivo, que en parte estaba basado en la conciencia espiritual que el profeta tenía de las consecuencias futuras de la iniquidad pasada o presente y del rechazo permanente del ideal del Pacto. Esto se veía reforzado por el hecho de que los profetas entregaban sus mensajes en el nombre del Rector de la historia, dentro de cuyo poder quedaba el destino de los individuos y los pueblos, y que guiaba los procesos de la historia en conformidad con los principios inmutables que caracterizan su naturaleza.

Además, la función predictiva era normativa para muchos profetas individuales, que se describen claramente como poseedores de claros dones psíquicos. Así,

Eliseo tenía la capacidad de discernir el contenido de planes hechos en secreto a cierta distancia (2 R. 6:12), mientras un profeta cuyo nombre no se da, con notable presciencia, predijo el nacimiento de Josías con unos trescientos treinta años antes del acontecimiento (1 R. 13:2). Puesto que no hay problemas de corrupción textual en ninguno de los dos casos, la única explicación lógica debe ser el de percepción predictiva. Este tipo de individuo tenía también la capacidad de una percepción intuitiva de amplios campos que, como Albright ha señalado, también ha caracterizado a ciertos personajes de los últimos doscientos cincuenta años (menciona a Julio Verne y a Hienrich Heinie), por lo menos en momentos esporádicos de exaltación, y que está notablemente ausente en las personalidades de quienes han sido educados en conformidad con el método científico moderno.[66]

La profecía se tipificaba por *enunciar* más que por *predecir,* lo que se convirtió en un lugar común de la escuela de Graf-Wellhausen, aunque hubo destacados individuos de esa persuación que repudiaron esta afirmación.[67] Una diferenciación de esta especie se apoya en una incomprensión fundamental de la mente oriental, porque como Rowley lo ha dicho, la antítesis moderna entre enunciar y predecir hubiera tenido poco sentido en el antiguo Israel.[68] Los profetas continuamente predecían el futuro sobre la base perfectamente lógica de que, como San Agustín lo ha dicho, lo que ha de ocurrir ya está inherente en la situación presente. Ellos experimentaron poca dificultad inmediata al reseñar tanto el escenario histórico más cercano tanto como el distante, pronunciando predicciones notablemente exactas con respecto a algunos eventos que no tenían una relación causal inmediata con los sucesos de su propio tiempo. Fue nada menos que una persona como Isaías quien apeló a la idea de la predicción cumplida para vindicar la actividad profética (45:21; 46:9s.).

No puede haber dudas acerca de que las habilidades predictivas eran consideradas como una parte importante de la dote profética en el mundo antiguo. En Grecia, se daba crédito a las personas inspiradas en cuanto al poder de predecir el futuro, y según *Fedro* de Platón—que en parte trata con el fenómeno del éxtasis y la inspiración, los poseídos por los dioses podían pronunciar afirmaciones importantes sin recurrir a la razón humana, dado que ellos están simplemente actuando como agentes de las divinidades.[69] En la edad heroica de Canaán, la historia de la visita de Wen-Amón a Fenicia (*ca.* 1100 A. C.) contiene un episodio que atestigua de la existencia del fenómeno profético en la antigua Fenicia, la naturaleza del cual es conocida desde los descubrimientos ugaríticos.[70] Es

igualmente bien conocido el profetismo de Mesopotamia, con su extensa variedad de funcionarios, incluidos los personajes oraculares de las tablillas de Mari del siglo dieciocho.

Quizás un poco menos conocido sea el hecho de que la predicción del futuro era considerada un concepto válido por los antiguos egipcios desde por lo menos el siglo veintidós A. C. hasta el siglo trece A. C. abarcando el período patriarcal y la época de Moisés.[71] La evidencia en cuanto a esta actitud está formada por alusiones que se hacen en obras literarias y también en fuentes escritas que eran pseudoproféticas en naturaleza. Así, las *Admonitions of Ipuwer* (*ca.* 2300–2050 A. C.), que describe el caos social y económico que hubo en Egipto después de la era de La Pirámide, se refiere a "lo que nuestros ancestros habían predicho."[72] La *Instruction for King Merika-Re,* fechada hacia fines del siglo veintidós A. C.,[73] contiene una advertencia para que no se tratase en forma injusta la región del sur, "porque tú conoces la profecía de la ciudad Residencia en cuanto a ella."[74] La pseudo profecía de Neferrohu,[75] fechada hacia 1990 A. C., pero dada unos siete siglos antes en el reinado del rey Snefru de la Cuarta Dinastía, tenía el propósito de mostrar como un profeta predijo la caída del reino antiguo y el restablecimiento del orden por Amenhotep I, el primer rey de la Décimosegunda Dinastía.[76] El hecho de haberse producido estas pseudopredicciones en forma deliberada es un poderoso argumento en cuanto a la validez de la predicción en la mente de los egipcios de ese tiempo. En una obra del reino nuevo, proveniente del siglo trece A. C. aproximadamente, el autor elogia la sabiduría del antiguo Egipto, y en dos ocasiones habla de los sabios como personas que han anunciado el futuro.[77]

E. LA CRITICA LITERARIA DE LOS PROFETAS

Aunque una cantidad de escritos proféticos contienen claras indicaciones de actividad editorial, no hay necesidad de suponer que los individuos acreditados con la autoría del material profético no tuvieron alguna parte en la compilación de sus obras. Parece ser muy probable que muchos de los profetas escribieron al menos algunos de sus oráculos, dada alguna evidencia interna (cf. Is. 30:8; Jer. 29:1; 36:2ss.; 2 Cr. 21:12). En realidad, puede ser que algunas profecías nunca hayan sido presentadas oralmente, antes bien hayan sido productos puramente literarios, como ocurre con secciones de Jeremías, Isaías y otros profetas. Hombres tales como Isaías estuvieron asociados con grupos de discípulos (cf. Is.

8:16), que podrían haber sido los receptores de la enseñanza profética como un todo y custodios de los oráculos escritos. Por lo tanto, en el caso de una obra como la de Isaías, los seguidores del profeta bien podrían haber sido los responsables finales de coleccionar y editar los dichos de su maestro en la forma de una antología. Hasta es posible que la referencia al "libro de Jehová" en Isaías 34:16 sea a un rollo en que se habían escrito algunos de los oráculos o pronunciamientos del profeta.

Sobre la base de la crítica literaria, parece muy cierto que la mayoría de los libros proféticos, en su forma existente, contienen menos que la suma total de los discursos o dichos pronunciados por determinado profeta durante su vida. El cómo operó precisamente el principio de selectividad es tan incierto para el antologista antiguo como para su colega moderno, aunque es claro que algunas consideraciones teológicas de importancia, tales como la fidelidad a las provisiones del Pacto, tuvieron una parte importante en el proceso. Algunos profetas, Jeremías, por ejemplo, tuvieron la ventaja de tener ayuda secretarial (Jer. 36:4ss.), y la forma en que se describe la actividad de su escriba deja en claro que ello no era algo desusado.

La medida en que las ligas proféticas fueron responsables de la preservación y transmisión de los oráculos proféticos debe seguir siendo una cuestión debatida. Elías parece haber tenido solamente un contacto casual con tales grupos, pero Eliseo estaba mucho más involucrado en sus actividades y utilizaba sus servicios de tiempo en tiempo (2 R. 4:38; 5:1ss; 9:1). Los miembros de estas ligas daban muestras de algunos dones de profetismo (2 R. 2:3ss.), pero si habían sido específicamente llamados como discípulos de un profeta, o fueron atraídos hacia el profeta por su enseñanza, no se puede saber. Parece que los profetas mayores no surgieron de las ligas proféticas, y Amós rechaza cualquier conexión con ellas (7:14), sin repudiar, no obstante su actividad, si es que ellas seguían funcionando todavía en el siglo octavo A. C.

La crítica moderna se ha acostumbrado a pensar en un desarrollo continuo de los escritos proféticos en función de tres etapas fácilmente definibles.[78] En primer lugar, estaban los dichos orales del profeta que tratan mayormente de acontecimientos contemporáneos, los que fueron transmitidos oralmente por los oyentes y luego puestos por escrito, casi siempre después de la muerte del profeta. En este tiempo ya se había aumentado con añadidos no auténticos que en general estaban en el espíritu de su maestro, uniéndolos a la pequeña colección de sus

oráculos anteriores. La segunda fase ve un arreglo editorial de este material, a veces según el tema, como ocurre con la colección de oráculos o ayes contra las naciones extranjeras, o se agrupaba el material de un modo mnemotécnico. La tercera etapa ve las diversas colecciones elaboradas, quizás por diversas manos y a través de muchos años, para convertirse en los libros que ahora conocemos, atribuidos a los diversos autores por la tradición, y con no poca frecuencia, marcados por la adición de material no auténtico.

Esta opinión, descuidando la posibilidad de que algunas profecías bien podrían haberse puesto por escrito en primer lugar, sigue los procedimientos críticos de dar el lugar de prominencia a la transmisión oral en lugar de la escrita. También descuida claros elementos de testimonio interno que hablan de material profético que fue siendo escrito durante la vida del profeta mismo, como fue el caso de Jeremías. Además asume—en forma completamente gratuita—que cada profeta estaba rodeado de seguidores que constituyen una suerte de escuela, mientras en realidad no hay evidencias, aparte de Isaías, que alguno de los profetas escritores diga tener un grupo de discípulos o seguidores. Además, si se exceptúa a Jeremías, no hay evidencia directa de que un profeta haya tenido la ayuda de algún escriba durante su vida, aunque esto podría haber sido el caso de Isaías, y posiblemente de uno o dos más.

No todas las profecías requieren el haber sido compiladas después de la muerte del autor que se les atribuye, y hay poca evidencia en favor de la suposición de que otros añadieron secciones de material no auténtico a las colecciones de dichos proféticos. En verdad, lo inverso es mucho más probable si, como parece evidente, las diversas antologías de oráculos proféticos comprenden menos que el total de los pronunciamientos hechos por el profeta durante toda su vida. Finalmente, este punto de vista de la evolución de los escritos proféticos se basa en la suposición errónea de que las técnicas criticas literarias del siglo diecinueve pueden en forma efectiva individualizar diferentes estratas en lo que son realmente antologías. También hay que notar de paso que la hipótesis en cuanto a que los libros de los profetas son el resultado de su edición y reedición en muchos períodos diferentes y por muchos escribas que añadieron pasajes y cambiaron el texto a voluntad aquí y allá es tan inaceptable para algunos críticos liberales como lo es para los autores conservadores en general.

El poco deseo de atribuir actividad literaria a un profeta en particular en contraste con las funciones orales, se refleja en la obra de Nyberg, que tiene grandes dudas en cuanto a que alguna vez se pueda recobrar la *ipsissima verba* de

los profetas del Antiguo Testamento, puesto que en su opinión han sobrevivido solamente las tradiciones respecto de sus dichos.[79] Sentimientos similares fueron voceados por Birkeland, que se encuentra incapaz en la mayor parte, de distinguir entre lo que viene del profeta mismo y lo que se originó en la tradición.[80] Dado que la tradición se considera como la forma dominante de transmisión, el acercamiento crítico literario a los escritos proféticos es claramente inferior en las mentes de los autores escandinavos en general, en comparación con el más favorecido método de tradición histórica. Desafortunadamente en su forma más extrema este acercamiento ha virtualmente eliminado la posibilidad de discernir una clara personalidad profética detrás de la tradición.[81] Tal contingencia en parte ha sido compensada por la obra de Widengren, que ha argumentado a partir de evidencias internas para mostrar que no solamente Isaías, Jeremías y Ezequiel, sino aun Amós y Oseas escribieron, o dictaron, por lo menos parte de sus mensajes proféticos, y en ningún caso es posible hablar de una transmisión puramente oral de sus mensajes.[82]

En relación con esto, nuevamente cabe destacar que la función de la tradición oral todavía es malentendida en gran medida por los críticos modernos. Su primer objetivo era diseminar un material sobre áreas territoriales en una situación contemporánea, y no la de preservación de tradiciones en la corriente del tiempo. Por cierto, es indudable que llegó a tener este último efecto en algunas áreas específicas como una manifestación secundaria de su función original. En el Antiguo Cercano Oriente, cualquier cosa de importancia era puesta por escrito, ya sea en una situación contemporánea o muy poco después, y no era dejada al recuerdo casual de rapsodistas vagabundos ni a los proveedores de cuentos folclóricos. Parte del malentendido de los autores modernos puede haber surgido de la consideración del rol de la tradición oral en culturas tales como la de la antigua Grecia. Sin embargo, en este punto cabe recordar que una proporción sorprendentemente alta de la población griega era analfabeta, y esta situación contrasta desfavorablemente con la imperante en Canaán, Egipto y Babilonia, donde el grado de cultura literaria era mucho mayor.

En lo que respecta a los profetas hebreos, es posible que un método para perpetuar sus mensajes haya sido el de "escuelas." Sin embargo, para todo ello hay que encarar ciertas dificultades en consideraciones como las indicadas anteriormente, y es particularmente importante ser completamente claro en lo que podría estar involucrado en cuanto al número, distribución y actividad de los

discípulos o seguidores proféticos, a fin de evitar una falsa estimación de la situación. Aunque es sabido que los santos hombres del oriente frecuentemente atraían a otros que deseaban participar más plenamente de su perspectiva de la vida y de su forma de vida, no hay base para suponer a partir de este hecho que los profetas hebreos, mayores o menores, hayan tenido algo que puedan llamarse seguidores entre la población, o que, con la posible excepción de Isaías y Jeremías, los discípulos que pudieran haber existido hayan tenido algún rol significativo en la formulación literaria de las obras como ahora las tenemos. Por cierto, parece más probable que los grupos de escribas asociados con el templo o con la corte real de antes del exilio hayan ejercido una influencia mucho mayor sobre las Escrituras hebreas en general que la que pueda haber tenido alguna de las supuestas "escuelas" proféticas.

Sean cuales fueren los procesos por medio de los cuales fueron compilados los Profetas Posteriores, la tendencia de los estudiosos rabínicos era atribuir cada composición de la segunda división del canon hebreo a una autoría profética. Los primeros Padres de la Iglesia normalmente aceptaron la imputación tradicional de las profecías, aunque ocasionalmente hubo voces disidentes en la materia. Así, la paternidad literaria de Isaías sobre toda la profecía fue puesta en duda ya en el año 110 D. C. por Moses ben Samuel Ibn Gekatilla, cuyos puntos de vista han sobrevivido en numerosas referencias a sus comentarios en los escritos de Ibn Ezra (m. 1167 D. C.). Es interesante notar que las teorías de Ibn Gekatilla influyeron claramente en el pensamiento de Ibn Ezra al punto que éste llegó a rechazar la paternidad literaria de Isaías sobre los capítulos 40-66.[83]

Los esfuerzos de la crítica literaria europea de ningún modo quedaron confinados inicialmente al Pentateuco, porque algunos de los problemas involucrados en la paternidad literaria de Isaías fueron examinados en 1775 por Döderlein, cuyo comentario puso el fundamento para todas las demás teorías de paternidad literaria dividida.[84] Un examen de Jeremías por Duhm repudia sus afirmaciones de integridad de composición y de paternidad literaria;[85] y una conclusión similar resulta del estudio de Ezequiel por Hölscher y Torrey.[86] La prodigiosa producción de literatura que trata de los profetas escritores ha sido tal que se ha dado oportunidad para la expresión de todo matiz de opinión en cuanto a cuestiones de origen, estratas literarias, paternidad literaria, fecha, y cosas por ese estilo, según afectan a los Profetas Mayores y a los Menores.

En la Biblia hebrea, los Profetas Posteriores constituyen cuatro rollos, tres para los profetas mayores, y uno para los profetas menores. El último tiene en el canon hebreo el mismo orden que las Biblias en castellano; sin embargo, la LXX pone a los profetas menores antes de Isaías. La intención general parece haber sido ordenar los libros en algo cercano a un orden cronológico, pero la tradición talmúdica tiene a los rabinos enseñando que el orden de los profetas era Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Exequiel, Isaías y los Doce.[87]

Este orden estaba basado en consideraciones estilísticas, porque la *Baba Bathra* entra a explicar:

> Pero, ¿no estaba Isaías antes de Jeremías y Ezequiel? Entonces, ¡Isaías debería ser puesto a la cabeza! La razón es que Reyes termina con desolación, y Jeremías es todo desolación, mientras Ezequiel empieza con desolación y termina con consolación, e Isaías es todo consolación; consecuentemente, unimos desolación con desolación y consolación con consolación.[88]

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMA PARTE. CAPITULO I. LOS PROFETAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] F. Häussermann, *Wortempfang und Symbol in den Alttestamentlichen Propheten* (1932), pp. 10s.

[2] Compárese con el cuadro exagerado de T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (1923), p. 50.

[3] *Thesaurus Linguae hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti* (1840), II, 2, p. 838; cf. H. Hackmann, *Nieuw Theologisch Tijdschrift,* XXIII (1934), p. 42; S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* I, p. 16. Esta etimología fue justamente rechazada por W. Robertson Smith, *The Prophets of Israel* (1912), p. 391; A. R. Johnson, *The Cultic Prophets in Ancient Israel* (1944), p. 24n.

[4] E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT* (ed. 1936), p. 260.

[5] A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (1938), pp. 112s.; cf. R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* (1944), pp. 11s.

[6] Cf. FSAC, pp. 17, 303ss., *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement,* pp. 5s.; esta etimología primero fue sugerida por H. Torczyner, *ZDMG*, LXXXV (1931), p. 322.

[7] J. Morgenstern, *HUCA*, XI (1936), p. 51n. y *Amos Studies* (1941), I, p. 35n., fecha esta glosa en el siglo octavo A. C.

[8] Esta lectura es preferida por E. König, *ERE*, X, p. 385; W. Caspari, *Die Samuelbücher* (1926), p. 106; y I. Hylander, *Die Literarische Samuel-Saul-Komplex*, p. 140n.

[9] *RSL*, p. 99.

[10] G. Ch. Aalders, *De Profeten des Ouden Verbonds* (1918), p. 11; cf. E. Dhorme, *Revue de l'Histoire des Religions*, CVIII (1933), p. 123; H. Junker, *Prophet und Seher in Israel* (1927), p. 82.

[11] En cuanto al profetismo en Mari, véase A. Lods en *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor T. H. Robinson* (1950), pp. 103ss.; G. Dossin, *RA*, XLII (1948), pp. 125ss.; M. Noth, *BJRL,* XXXII (1950), pp. 194ss.; F. M. Th. de L. Böhl, *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* IV (1950), pp. 82ss.; W. von Soden, *Die Welt des Orients* (1950), pp. 397ss.; H. B. Huffmon, *BA*, XXXI, No. 4 (1968), pp. 101ss.

[12] Cf. M. A. van den Oudenrijn, Biblica, IV (1925), pp. 294ss., 406ss.; G. R. Driver, *Problems of the Hebrew Verbal System* (1936), p. 99.

[13] Cf. 1 S. 22:5; 2 S. 24:11; 1 Cr. 21:29; 29:29; 2 Cr. 29:25 (respecto a Gad); 9:29; 12:15; 13:22 (respecto a Iddo).

[14] Cf. J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos* (1958), pp. 5ss.

[15] Acerca de la arqueología de Silo véase H. Kjaer, *PEF Quarterly Statement* (1927), pp. 202ss., (1931), pp. 71ss.; A. Mallon, *Biblica*, X (1929), pp. 369ss.; *WBA*, p. 88—que muestra que cayó hacia al año 1050 A. C.

[16] J. A. Motyer, *NBD*, p. 1042.

[17] G. Hölscher, *Die Profeten* (1914), p. 143.

[18] S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III: *Die Kultprophetie und prophetische Psalmen* (1923), pp. 16ss. Cf. A. Causse, *RHPR*, VI (1926), pp. 1ss.; J. W. Povah, *The OT and Modern Problems in Psychology* (1926), pp. 67ss.; H. Junker, *Prophet und Seher in Israel*, pp. 32ss.; I Hylander, *Le monde oriental*, XXV (1931), pp. 53ss.; G. von Rad, *ZAW*, LI (1933), pp. 109ss. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, pp. 115ss.; *OTMS*, pp. 119s. A. Jepsen, *Nabi: soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religions-geschichte* (1934), pp. 143ss, 191ss.; A. R. Johnson, *ET*, XLVII (1935–36), pp. 312ss. J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, III-IV, pp. 115ss.; P. Humbert, *Problémes du livre d'Habacuc* (1944), pp. 296ss.; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (1945), pp. 90ss.; I. Engnell, *Religion och Bible*, VIII (1949), pp. 10ss.; T. J. Meek, *Hebrew Origins* (ed. 1960), pp. 172ss.

[19] A. Jepsen, *Nabi: soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, p. 161.

[20] S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, p. 3.

[21] B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel* (1947), p. 141.

[22] *RSL*, p. 105; cf. su *The Changing Pattern of OT Studies* (1959), pp. 23, 27.

[23] J. A. Motyer, *NBD*, p. 1043.

[24] A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites*, pp. 79ss.

[25] *Ibid.*, pp. 104ss, 143, 157sss.

[26] S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, XIII (1935), p. 267, *JBL*, LIII (1934), pp. 210ss.; cf. I. Hylander, *Le monde oriental*, XXV (1931), pp. 64s.; N. W. Porteous en H. Wheeler Robinson (ed.), *Record and Revelation*, p. 233.

[27] C. Lindhagen, *The Servant Motif in the OT.* (1950), p. 117.

[28] A. Haldar, *The Call of Isaiah* (1949), pp. 33ss.

[29] J. A. Motyer, *NBD*, p. 1043.

[30] R. Dobbie, *ET*, LXX (1958–59), pp. 297ss.

31 Como, por ejemplo, en *BJRL*, XXIX (1946), pp. 351ss., LVIII (1946–47), pp. 69ss. En relación con esto, véase J. Jocz, *The Spiritual History of Israel* (1961), p. 71n., y la réplica de Rowley, *Men of God*, p. 162n. Véae además, H. H. Rowley, *BJRL*, XXXIII (1951), pp. 91ss., *The Unity of the Bible* (1953), pp. 43ss.

32 H. H. Rowley, *ET*, LXX 91958–59), pp. 341s.

33 Cf. O. T. Allis, *The Five Books of Moses*, p. 172.

34 *RSL*, p. 116.

35 *JBL*, LIII (1934), pp. 199ss., *RHPR*, XXII (1942), pp. 79ss. Cf. A. Jepsen, *Nabi: soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, pp. 189s.; R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, pp. 85s.; I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten* (1946), pp. 156ss.; L. Köhler, *Theologie des AT* (ed. 1953), pp. 98ss.; E. Jacob, *Theology of the OT* (1958), pp. 243ss.; Th. C. Vriezen, *An Outline of OT Theology* (1958), pp. 237s., 250ss.

36 *RSI*, p. 111; Cf. H. Knight, *The Hebrew Prophetic Consciousness* (1947), p. 73.

37 S. Mowinckel, *JBL*, LIII (1934), p. 201n.

38 Mowinckel, *JBL*, LIII (1934), pp. 214s.; cf. *JBL*, LVI (1927), pp. 251ss. H. Th. Obbink, *HUCA*, XIV (1939), pp. 23ss. A. Jepsen, *Nabi: soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, pp. 45ss.

39 Cf. A. Lods, *Revue de l'Histoire des Religions*, CIV (1931), pp. 279s.

40 F. Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten* (1897), pp. 38ss.; B. Stade, *Biblische Theologie des AT* (1905), I, pp. 131s.

41 G. Hölscher, *Die Profeten*, pp. 129ss. H. Gunkel, *The Expositor* (1924), 9 ª serie, I, pp. 356ss., 427ss.; ibid., pp. 23ss.; *Die Propheten* (1917). T. H. Robinson, *The Expositor* (1921), 8 serie, XXI, pp. 217ss.; *ZAW*, XLV (1927, pp. 4ss., XLIX (1931), pp. 75ss. J. Lindblom, *Die Literarische Gattung der prophetischen Literatur* (1924), p. 43, *Profetismen i Israel* (1934), pp. 121ss.; además en Festschrift Alfred Bertholet (1950), pp. 325ss., *Prophecy in Ancient Israel* (1962), p. 4, passim. A. Lods, *Revue de l'Histoire des Religions*, CIV (1931), pp. 279ss. *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme* (1935), pp. 55ss. W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten* (1920), pp. 4ss. H. Knight, *The Hebrew Prophetic Consciousness*, pp. 53ss.

42 Así también N. Micklem, *Prophecy and Eschatoogy* (1926) p. 50; S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, XIII (1935), p. 273n.; N. W. Porteous en H. Wheeler Robinson (editor), *Record and Revelation* (1938), p. 288, et al.

43 *Die Profeten*, p. 197; fue seguido, entre otros, por W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, p. 14.; A. Lods, *Les prophetes d'Israël et les débuts du*

Judaïsme, pp. 63s.; J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah* (1922), pp. 220s.

[44] A. W. Knobel, *Der Prophetismus der hHebräer* (1837), I, pp. 155s.

[45] T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, p. 50.

[46] E. g. W. Robertson Smith, *The Religious Ideas of the OT* (1913), p. 115; G. Ch. Aalders, *De Profeten des Ouden Verbonds* (1918), pp. 49ss.; E. König, *ERE*, X, p. 391; A. Causse, *RHPR*, II (1922), pp. 349ss.; W. F. Lofthouse, *AJSL*, XL (1924), pp. 231ss.; N. Micklem, *Prophecy and Eschatology*, pp. 10ss.; S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, XIII (1935), pp. 264ss.; *RHPR*, XXII (1942), pp. 69ss; A. Heschel, *Die Prophetie* (1936), pp. 31s; N. W. Porteous en *Record and Revelation*, pp. 216ss.; I. P. Seierstad, *ZAW*, LII (1934), pp. 22ss.; S. A. Cook, *The OT: A Reinterpretation* (1936), pp. 168ss.; H. Knight, *The Hebrew Prophetic Consciousness*, pp. 53ss.; FSAC, pp. 304s.; E. Jacob, *Theology of the OT* (1958), pp. 241ss.

[47] K. Weidel, *Zeitschrift für Religionspsychologie*, II (1908), pp. 190ss.; A. J. Heschel, *Die Prophetie*, pp. 170ss., *The Prophets* (1962), pp. 324ss., 351; J. Mauchline, *ET*, XLIX (1937–38), pp. 295ss.

[48] *FSAC*, p. 302.

[49] S. A. Cook, *The OT: A Reinterpretation*, pp. 168ss.; H. Wheeler Tobinson, *ZAW*, XLI (1923), p. 5, *Redemption and Revelation*, pp. 143s.

[50] Cf. S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, XIII (1935), p. 277; N. W. Porteous en *Record and Revelation*, p. 230.

[51] J. P. Hyatt, *Prophetic Religion* (1947), p. 17. H. Wheeler Robinson en A. S. Peake (editor), *The People and the Book*, (1925), p. 373.

[52] Cf. A. Causse, *RHPR*, II (1922), p. 351.

[53] N. W. Porteous en *Record and Revelation*, p. 227.

[54] E. Jacob, *Theology of the OT*, pp. 241s.

[55] H. H. Rowley, *Harvard Theological Review* XXXVIII (1945), pp. 37s.; RSL, p. 128.

[56] Cf. *FSAC*, p. 303.

[57] Sobre los profetas falsos véase E. Auerbach, *Die Prophetie* (1920), pp. 17ss.; K. Harms, *Die falschen Propheten* (1947), pp. 9ss.; G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (1952) p. 218.

[58] Cf. G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948), p. 121.

[59] A. Lods, *Les prophétes d'Israël et les débutes du Judaïsme*, p. 64.

[60] J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, p. 188.

61 En cuanto a la opinión en el sentido de que el "ay" constituía la esencia de la verdadera profecía, véase B. Baentsch, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* I, (1908), p. 464; H. Gressmann, *Der Messias* (1929), p. 77; H. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* IV, col. 1543s.;S. Mowinckel, *JBL*, LIII (1934), p. 219.

62 *FSAC*, p. 18.

63 *RSL*, p. 111; cf. S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, XIII (1935), pp. 279s.

64 Cf. L. H. Brockington en E. A. Payne (ed.), *Studies in History and Revelation* (1942), p. 35; E. Jacob, *Theology of the OT*, p. 243; RSL, p. 126.

65 Acerca del simbolismo profético, véase A. Regnier, *RB*, XXXII (1923), pp. 383ss.; H. Wheeler Robinson, *OT Essays* (1927), pp. 1ss., *JTS*, XLIII (1942), pp. 129ss.; W. F. Lofthouse, *AJSL*, XL, (1924), pp. 239ss.; G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953), J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel,* pp. 165ss.

66 *FSAC*, p. 19; cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel,* p. 12ss.

67 Cf. H. C. Ackerman, *Anglican Theological Review*, IV (1922), p. 116; H. Gunkel, *The Expositor,* 9ª ser., I (1924, p. 433; A. Guillaume, *Prophecy and Divination,* p. 111; p. 17; A. G. Herbert, *The Authority of the OT*, pp. 255s.

68 *RSL*, pp. 125s.

69 Cf. E. Fascher, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ*, *Eine sprach-und religionsgeschichtliche Untersuchung* (1927), pp. 66ss.

70 *ANET,* pp. 25ss.

71 K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin,* 5–6 (1960), pp. 6s.

72 *ANET*, pp. 441ss.; G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XXII*ᵉ *Dynastie* (1956), p. 28; cf. A. Erman y A. M. Blackman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (1927), p. 94; J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience* (1933), pp. 193ss.

73 Erman y Blackman, *The Literature of the Ancient Eyptians*, p. 79.

74 *ANET*, p. 416.

75 Acerca de la traducción de este nombre como Nefertiti véase G. Posener, *Revue d'Égyptologie,* VIII (1951), pp. 171ss.

76 A. Erman y A. M. Blackman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 110ss.; *ANET*, 444ss.

77 Cf. A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum* (1935), 3ª ser., I, pp. 38s.; II, pls. 18–19.

78 Cf. T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (1923), pp. 50ss., *ZAW*, XLV (1927), pp. 3ss., *Theologische Rundschau*, n.f. III (1931), pp. 75ss.

79 H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche: zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems des alttestamentlichen Textkritik* (1935), pp. 8ss.

80 H. Birkeland, *Zum hebraischen Traditionswesen: die Komposition der prophetischen Bücher des AT* (1938), pp. 20ss.

81 Cf. I. Engnell, *Svensk Exegetisk Årsbok*, XII (1947), pp. 94ss., *The Call of Isaiah* (1949), pp. 54ss.; S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (1946), pp. 61ss.

82 G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948), p. 77.

83 Cf. J. Fürst, *Der Kanon des AT* (1808), p. 16.

84 J. C. Döderlein, *Esaias* (1775).

85 B. Duhm, *Jeremia* (1901).

86 G. Hölscher, *Hesekiel: der Dichter und das Buch* (1924); C. C. Torrey, Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy (1930).

87 *Bab. Bath.* 14b.

88 Citado por H. E. Ryle, *The Canon of the OT* (1904), p. 285.

II. EL LIBRO DE ISAIAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

En el canon hebreo el primero entre los Profetas Posteriores era el libro de Isaías. Recibe su nombre del profeta mismo: la forma ישעיה aparece en el título, probablemente como resultado de la influencia talmúdica (esta forma también aparece en 1 Cr. 3:21; Ez. 8.17, 19; Neh. 11:7), pero el texto mismo de la profecía usa una ortografía diferente: ישעיהו. La LXX adoptó la forma Ἡσαίας, pero las versiones latinas lo tradujeron *Esaias o Isaías.*

En su forma presente el libro se puede analizar en la siguiente forma:

I. La Primera Mitad, caps. 1-33
   A. Profecías sobre la ruina y restauración de Judá, 1-5
   B. El llamamiento de Isaías; material biográfico, 6-8
   C. Imperios mundiales de la época y sus roles, 9-12
   D. Profecías respecto de naciones extranjeras, 13-23
   E. Juicio universal y la salvación de Israel, 24-27
   F. Acusación moral del Pueblo Escogido, 28-31
   G. La restauración del régimen davídico, 32-33

II. La Segunda Mitad, caps. 34-66
   A. Juicio contra Edom y restauración de los redimidos, caps. 34-35
   B. Material biográfico del tiempo de Ezequías, 36-39
   C. Consolaciones Proféticas, 40-45
      1. Consuelo, 40
      2. Liberación, 41-44
      3. Juicio divino, 45
   D. Pronunciamientos contra Babilonia, 46-48
   E. Redención por la obra del Siervo, 49-55
   F. Pronunciamientos éticos, 56-59
   G. Vida en la Sión restaurada, 60-66

B. PATERNIDAD LITERARIA

La paternidad literaria de este libro forma uno de los problemas más ampliamente discutidos de todo el campo de la investigación sobre el Antiguo Testamento de la época actual. A fin de apreciar la importancia de esta situación, es necesario hacer una reseña breve de la historia de la crítica literaria de este libro en particular comenzando desde las tradiciones talmúdicas. *Baba Bathra* 15*a* afirma que "Ezequías y su compañía escribieron Isaías, Proverbios, el Cantar de Cantares y Eclesiastés," siendo utilizado el verbo "escribir" en el sentido de "editar" o "compilar." La referencia a la "compañía" de Ezequías en cuanto a esta tarea evidentemente es a sus contemporáneos del siglo octavo que bajo su dirección, fueron responsables de cierta actividad compiladora y editorial (cf. Pr. 25:1). El testimonio del Talmud respecto de la autoría de Isaías en forma clara acredita al profeta la composición de los diversos oráculos que se le atribuyen, y a los hombres de Ezequías el orden que tiene en su forma presente.

La tendencia general de la Iglesia Primitiva, en gran medida influida por las numerosas referencias a la persona y a los dichos de Isaías en los escritos del Nuevo Testamento, fue adherir a la paternidad literaria de Isaías para esta profecía.[1] Sin embargo, como se ha destacado con anterioridad, un autor judío del siglo dos D. C., Moses ben Samuel Ibn Gekatilla, escribió un comentario sobre Isaías en que sostiene que las profecías de los primeros capítulos eran obra de Isaías mismo, pero atribuyó las secciones siguientes del libro al período del segundo Templo. Sus observaciones fueron preservadas por el comentarista judío medieval Ibn Ezra (1092–1167), que comparte las opiniones en el sentido de que los capítulos 40-66 fueron obra de alguien distinto del profeta del siglo octavo A. C.

1. *Historia de la crítica.* Se puede decir que el período moderno de la crítica de Isaías comienza con Döderlein, que basa su comentario en la suposición de que el libro está conformado por dos obras distintas.[2] Hacia 1780, J. B. Koppe, en la edición alemana del comentario de Lowth, sugiere que el capítulo 50 podría ser obra de un escritor exílico, posiblemente Ezequiel.[3] Eichorn adopta, en gran medida, la misma posición, pero extiende considerablemente la cantidad de material atribuido al período exílico, considerando los capítulos 40-66 como la obra de alguien distinto de Isaías.[4] Con Gesenius vino la afirmación de que,

aunque los capítulos 40-66 no era de la naturaleza de los escritos de Isaías, eran esencialmente una unidad, punto de vista que alcanzó la aceptación de muchos estudiosos.[5]

Sin embargo, no todos los críticos estaban convencidos de que los capítulos 40-66 fueran obra de un solo individuo —un desconocido profeta del exilio, que llegó a conocerse como Deutero, o Segundo, Isaías. Aunque Bleek sugiere cautelosamente que los últimos cuatro, o aun los últimos ocho capítulos, podrían venir de una fecha posterior que los capítulos 40-58, aunque de la pluma del mismo escritor,[6] Stade niega rotundamente que los últimos cinco capítulos del libro en su forma final pudieran haber sido escritos por Deutero Isaías.[7] Budde extiende esta cifra para incluir los capítulos 56-59 y posiblemente el 61, preparando el camino para Duhm y Marti que ofrecen la teoría de que Segundo Isaías compuso los capítulos 40-55 en Babilonia en alguna época antes del año 538 A. C. mientras un tercer o Trito Isaías recibe el crédito por la paternidad literaria de los capítulos 56-66, los que habrían sido escritos en Palestina después del año 538 A. C.[8]

A esta opinión se le dio amplia circulación y fue prontamente aceptada como la explicación normal acerca de la composición del libro de Isaías. Sin embargo, ello no fue sin que tuviera sus opositores en los círculos liberales, muchos de los cuales atacaron la postulada unidad de los capítulos 40-55. Uno de estos primeros protagonistas fue Rückert, que sobre la base de la máxima, "no hay paz, dijo el Señor, para el impío" de Isaías 48:22 (aparece en forma similar en 57:21; 66:24) dividió los capítulos 40-55 en dos secciones formadas por los capítulos 40-48 y 49-55.[9] Kuenen sostiene que gran parte de los capítulos 50-55 fueron escritos después de 536 A. C., aunque posiblemente en parte por Segundo Isaías, pero Kosters niega que cualquier porción de los capítulos 40-55 haya venido de la mano de Segundo Isaías.[10] Este punto de vista es adoptado por Cheyne en la *Polychrome Bible,* publicada en 1898.[11] La penetrante influencia de Duhm se refleja en los escritos de Skinner quien, con A. B. Davidson y G. A. Smith, es principalmente el responsable de la difusión entre los pueblos de habla inglesa de los puntos de vista alemanes en cuanto a la composición de Isaías.[12]

Sobre la base del *Gattunsforschung* o procedimientos críticos típicos establecidos por Gunkel, algunos sabios europeos consideraron los capítulos 40-55 como una antología de poemas sueltos compuestos por Segundo Isaías, y reunidos sin ninguna preocuapción particular por algún orden lógico.[13] Este tipo

de crítica de la división de Isaías 40-55 en dos secciones que supuestamente vienen de la mano del Segundo Isaías fue hecha, entre otros, por Gressman, Mowinckel, Eissfeldt y Volz.[14]

Cuando en 1892 separó los capítulos 56-66 del Segundo Isaías y lo atribuyó a otro profeta del período de Esdras y Nehemías, Bernard Duhm abrió la puerta para una mayor fragmentación de la paternidad literaria Isaiana de la profecía. Además de hacer algunas alteraciones en la fechación que Duhm atribuye a estos capítulos, algunos críticos dieron sólido apoyo a su teoría de que un tercer o Trito Isaías escribió esta porción de la profecía.[15] Sin embargo, en este punto de la discusión se debe notar que tal designación sólo puede considerarse legítima bajo dos condiciones: primero, que los capítulos 56-66 puedan separarse exitosamente, en cuanto a paternidad literaria, de los capítulos 40-55, y segundo, que en realidad tengan la intención de conformar una unidad literaria que se pueda atribuir confiadamente a un solo autor. Algunos de los estudiosos que apoyan el concepto general de un Trito Isaías mantienen claras reservas con respecto a la segunda de las consideraciones señaladas, y prefieren atribuir diversas secciones de los capítulos 56-66 al trabajo de autores individuales, llevando de este modo el proceso de fragmentación a toda suerte de extremos subjetivos.[16]

La extensión y origen de los poemas del Siervo en Isaías también son materia de considerable debate entre los críticos liberales, y han producido una amplia variedad de opiniones como consecuencia. Algunas de las implicaciones de este material han sido discutidas previamente en esta obra (Parte Siete, sección IV, B), y en consecuencia en este punto basta con mencionar la supuesta relación de los oráculos (Is. 42:1-4, o 1-9; 49:1-6 o 1-9; 50:4-9 o 1-11; 52:13-53:12) con la obra de Segundo Isaías.[17] Según algunos especialistas, los poemas fueron compuestos por este supuesto autor como parte de su libro,[18] mientras en la opinión de otros fueron escritos en períodos considerablemente más tardíos por Segundo Isaías e incorporados subsecuentemente a la profecía en su estado actual.[19]

Otra opinión que difiere algo de las anteriores, dice que los oráculos del Siervo fueron compuestos por segundo Isaías después de escrita la profecía, y que él las interpoló en el texto hebreo.[20] Wellhausen sugiere una teoría independiente al efecto de que los oráculos habían sido compuestos por un autor anterior y que fueron adoptados por Segundo Isaías que luego los incorporó en sus escritos.[21] Otra hipótesis supone que la sección poética en cuestión es trabajo de alguien que escribió en un período posterior al de Segundo Isaías, y cuyas composiciones

fueron posteriormente agregadas a la profecía por un editor desconocido.[22] Otros críticos tales como Sellin y Volz atribuyen el oráculo final del Siervo a un autor diferente sobre la base de variaciones en estilo y contenido.[23]

Los poseres de imaginación que Duhm puso en acción en su tarea de disectar la profecía de Isaías, unida al *Zeitgeist* evolucionista del siglo diecinueve, fueron suficientes para provocar un resurgimeinto de lo que podría llamarse solamente puro emocionalismo en esta área del estudio del Antiguo Testamento. Las teorías divisivas de Duhm virtualmente inundaron el campo. Ni siquiera las teorías moderadoras de Driver[24] fueron suficientes para poner este emocionalismo crítico en su correcta perspectiva, y a fines del siglo diecinueve se consideraba una rareza académica poco respetable el comenzar a sugerir opiniones que pudieran interpretarse como sosteniendo la unidad de la profecía. En Europa, como en Inglaterra, la designación para las cátedras de Antiguo Testamento en las universidades dependía en no pequeña medida del grado de entusiasmo con que los candidatos adhirieran a los "firmes descubrimientos" de la escuela crítica tanto en el Pentateuco como en los estudios en Isaías, situación que prevalecía también en buena medida en América del Norte. Este emocionalismo de ningún modo era unilateral, como era natural, porque los que sustentaban puntos de vista conservadores sobre la paternidad literaria y la composición de Isaías no fueron lentos en dar a conocer sus sentimientos. Casi no es necesario decir que tales condiciones de conflicto pueden provocar lo mejor al igual que lo peor en estudio bíblico, y los productos literarios más hermosos, tanto del lado liberal como del conservador en esta área especial de estudio se levantan como monumentos permanentes a la erudición de fines del siglo diecinueve y principios del siglo veinte en el estudio del Antiguo Testamento.

Una de las más destacadas contribuciones conservadoras al estudio de Isaías, y una que se adelantó a muchas objeciones que luego se presentaron a la integridad del libro, fue hecha por J. A. Alexander en 1846.[25] Lingüista brillante y sabio estudioso de la Biblia,[26] Alexander rechaza lo que considera excesos críticos de Koppe, Eichhorn y Bertholdt, y aunque prefiere las posiciones más moderadas adoptadas por De Wette y Gesenius, no tardó en señalar los errores básicos que servían de fundamento a los procedimientos críticos.

Al sostener la paternidad literaria de Isaías para los capítulos 40-66, declara que sería algo sin paralelo en la historia que un autor brillante y con gran erudición produjese una serie de profecías de una importancia de largo alcance para los

exiliados en Babilonia y luego desapareciese sin dejar vestigios de su personalidad en ellos.[27] Además plantea la pregunta de cómo pudieron esos escritos anónimos ser unidos a la obra de Isaías ben Amoz cuando, según la opinión crítica tienen tan poco en común. Alexander además señala que hay comparativamente muy pocas referencias a Babilonia y al exilio en los capítulos 40-66, asunto que C. C. Torrey iba a enfatizar aun más años más tarde. La obra de Alexander está marcada por brillantes luces exegéticas y se levanta como uno de los mejores productos literarios provenientes de las manos de algún estudioso bíblico del siglo diecinueve.

De una calidad igualmente alta es *Der Prophet Jesaja, Übersetzt und Erklärt*, comenzada por Drechsler en 1845 y completada por Delitzsch y Hahn en 1857. Hahn escribió el comentario sobre los capítulos 40-66, en que defiende su unidad y atribuye su composición a Isaías ben Amoz. En un apéndice al comentario, Delitzsch hace algunas observaciones sobre la naturaleza general de las fuentes de material para los capítulos 40-66, cuyo punto de vista, sostiene, era el del exilio Babilónico, y no el período de Ezequías. Sin embargo, esto no militó contra la autoría de Isaías, y Delitzsch enfatiza que los críticos han puesto poco énfasis en el peso de la tradición, que por siglos ha reconocido a Isaías como el autor de las profecías. Considera los capítulos 36-39 como un eslabón entre los períodos asirio y babilónico, y sostiene que los capítulos 1-39 sirven como preparación para los capítulos 40-66.

Otro voluminoso comentario del mismo período, que también adopta una actitud conservadora hacia la paternidad literaria de los capítulos 40-66 es el de Rudolf Stier.[28] Según este autor, la segunda mitad de la profecía fue escrita por el autor de los primeros treinta y nueve capítulos, esto es, Isaías ben Amoz. Aunque Stier no era un filólogo tan brillante como Delitzsch, tenía un firme dominio de los principios de interpretación profética, y su comentario constituye una obra maestra de exposición devocional. Cinco años después de la publicación de la obra de Stier, Luzzatto publicó un importante comentario judío sobre Isaías.[29] Fue escrito predominantemente en hebreo, dado que fue escrito primordialmente para público judío, pero también se le acompañó con una versión italiana de los versículos. El comentario fue desproporcionado en tamaño en que Isaías 1-39 ocupaba los dos tercios o más de toda la obra. Con respecto a la autoría de los últimos veintisiete capítulos, Luzzatto sostiene que son de Isaías ben Amoz, constituyendo profecías

acerca del futuro. Nota que hay opiniones divergentes al respecto, pero no hace esfuerzo alguno por exminarlas o refutarlas.[30]

En 1866 apareció la primera edición alemana del célebre *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* por Franz Delitzsch.[31] La cuarta edición de esta obra fue traducida al inglés y publicada con una introducción por S. R. Driver en 1890. El comentario constituye una combinación poco común de capacidad filológica y percepción devocional, y con justicia se considera como una de las obras sobresalientes acerca de Isaías. Según la intoducción de Driver, la cuarta edición alemana (1889) fue acomodada a las opiniones acerca del origen y estructura de la profecía según era aceptada por el grueso de los críticos liberales contemporáneos.[32] Sin embargo, en la realidad Delitzsch nunca se rindió completamente a la teoría crítica de una paternidad literaria mútiple para Isaías, por que prefería pensar en los capítulos 40-66 como "discursos testamentarios del único Isaías, y consideraba la colección profética completa como el desarrollo progresivo de su carisma incomparable."[33] No obstante, parece haber un sentido en que Delitsch cedió ante el crecimiento contemporáneo de la crítica literaria sobre el tema, porque habla del autor de los capítulos 40-66 como "en todo caso un profeta del tipo de Isaías, pero un tipo Isaíno peculiarmente desarrollado," y del material mismo como el producto de impulsos que brotan de Isaías si es que Isaías no fuese en realidad el autor inmediato.[34] Es claro que tal ambivalencia debe ser evaluada a la luz de la interpretación ortodoxa que caracteriza al comentario como un todo. Delitzsch siempre sostuvo que Isaías podría haber escrito toda la profecía que se le atribuye y no dio jamás una aprobación incondicional a la teoría de un Deutero Isaías, a pesar de las sugerencias de algunos autores en sentido contrario.

Aunque lo precedente representa las contribuciones conservadoras más sobresalientes al debate durante el siglo diecinueve, de ningún modo fueron las únicas. Otras defensas a la unidad de la paternidad literaria del libro de Isaías han sido suministradas por Caspari, Rutgers y Jeffreys, mientras en el siglo veinte la posición tradicional fue sustentado por estudiosos tales como Margoliouth, G. L. Robinson, Lias, Ridderbos y Kaminka.[35]

La unidad de Isaías fue sustentada desde un punto de vista más bien novedoso por Wordsworth, que en 1939 publicó un análisis de la profecía basada en en el argumento de que el tema del libro que involucra a Emanuel y al Siervo es en realidad la proclamación mesiánica tradicional de la Iglesia Cristiana.[36] Wordsworth considera a Isaías ben Amoz como autor del material que se le

atribuye, y propone fechas tentativas dentro de su vida para la mayoría de sus oráculos. Su énfasis en los juegos de palabras y los ritmos en el original lo llevaron a poner varios capítulos en forma poética, sea que el hebreo lo requiriese o no. Los oráculos fueron interpretados por medio de observaciones históricas, y fueron anotados con considerable habilidad. El libro como un todo constituye un esfuerzo serio por tratar la profecía como una antología, y a pesar de una cierta cantidad de pesadez en secciones de la traducción, la obra representa una importante contribución al estudio de la profecía de Isaías.

A principios de la Segunda Guerra Mundial fue publicado en dos tomos un valioso y erudito comentario sobre Isaías escrito por el estudioso católico romano E. J. Kissane.[37] El autor es una persona con una considerable habilidad filológica, y que tenía como objetivo la refutación de las teorías divisivas de Duhm. Alega con fuerza en pro de la unidad de la profecía, y en forma exitosa pone en evidencia las debilidades de la posición adoptada por Duhm. Algunas de las conclusiones exegéticas a las que llega Kissane dejan ciertas cosas que desear, y en algunos otros aspectos muestra vestigios de la influencia del pensamiento crítico, particularmente en su opinión de que un profeta babilónico desconocido había agregado los capítulos 36-39 a los primeros treinta y cinco capítulos de Isaías. Sin embargo, su tratamiento del texto hebreo es notable, y su comentario fue de valor al llamar la atención a la debilidad fundamental de las teorías divisivas en cuanto a la paternidad literaria.

La unidad de Isaías también fue sustentada subsecuentemente por O. T. Allis y E. J. Young, los cuales pusieron bastante énfasis en el elemento estrictamente predictivo de la profecía[38] en oposición a las opiniones naturalistas de A. B. Davidson[39] y muchos otros. Young en particular ha introducido una gran medida de erudición en sus escritos, y sus observaciones deben ser tenidas en cuenta en cualquier discusión acerca de la paternidad literaria e integridad de Isaías. Otro comentario con tendencia tradicional fue publicado por I. W. Slotki[40] en la serie *Soncino.* Aunque el autor reconoce la existencia de las opiniones críticas acerca de la autoría de Isaías, está claramente lejos de mostrarse impresionado por su validez, y no se pronuncia en favor de la escuela liberal.

A pesar de la sólida oposición desde los sectores conservadores, la vasta mayoría de los estudiosos siguió adherida a las teorías divisivas de Duhm, y consideró en todos los intentos y propósitos como resueltos los problemas críticos relacionados con el libro. No obstante parecía improbable que esta estructura

teórica de aspecto monolítico pudiera permanecer sin grietas en la superficie en forma indefinida, y hacia 1940 la fachada comenzó a mostrar grietas inconfundibles. La más obvia surgió de una serie de conferencias presentadas por Sidney Smith, en las que llama la atención al material histórico que pensaba servía para ilustrar Isaías 40-55.[41]

Smith bosquejó los principios del *Gattunsforschung* o análisis tipo, según lo proponen Gunkel y Gressman y los relacionó con la sección en estudio, que, según los exponentes de la crítica de formas se podía dividir en unas cincuenta unidades que comprendían himnos, oráculos, denuncias, y cosassimilares. Smith rechaza este tipo de clasificación en una crítica total de las extravagancias del acercamiento del *Gattungsforschung* y en cambio relaciona los hechos históricos de los años 547-538 A. C. con los capítulos 40-55 de la profecía.42 Habiendo establecido hasta donde le fue posible la medida en que las diversas secciones de Isaías 40-55 fueron compuestas durante esta década de la historia hebrea, las puso en forma de discursos compuestos por el profeta, y luego, presumiblemente, entregados en forma de panfletos, totalizando la cantidad de veintidós. Para Smith éstos incluían los tres primeros, así llamados, oráculos del Siervo,[43] así como la sección formada por Isaías 52:13-53:12, que él asocia con la muerte del profeta.

El libro fue recibido con una tormenta de críticas, y con toda honestidad debe decirse que algunas de las objeciones planteadas eran completamente válidas. La conferencia inicial no hace justicia a gran parte de la literatura existente en aquella época y que trata de los problemas planteados por Isaías. Algunas de las pretendidas referencias a hechos históricos ocurridos entre 547 y 538 A. C. apenas se sostenían sobre fundamentos muy frágiles, y el tratamiento que Smith da a los pasajes del Siervo, y particularmente a Isaías 52:13-53:12, deja mucho que desear. Sin embargo, el solo hecho de que Smith haya tratado de postular un eslabón definitivo entre los capítulos 40-55 y la historia del período 547-538 A. C. constituye un avance importante en el estudio de Isaías, y es difícil resistir la impresión de que las objeciones críticas a sus conclusiones fueron inspiradas menos por sus descubrimientos que por sus implicaciones para toda la posición liberal en lo que refiere a la crítica de Isaías.

Otras evidencias de fisuras en la fachada de los intelectuales liberales con respecto a las secciones pre- y post-exílicas del libro surgieron en 1962 con la publicación de un comentario de los primeros treinta y nueve capítulos de Isaías publicado por Mauchline.[44] Adopta una actitud claramente conservadora hacia

muchos pasajes que comúnmente habían sido considerados por escritores anteriores, como interpolaciones introducidas por manos tardías, y esto le permitió ver a Isaías como el autor sustancial de los capítulos 13-27, sección en que muchos críticos liberales habían detectado la actividad de numerosos compositores. Sin embargo, lo que es de particular interés es su reconocimiento de que algunos pasajes que los críticos fácilmente habían asignado a un período post-exílico podrían en realidad pertenecen al tiempo de Isaías mismo.[45]

Mauchline apoya su alegato en parte argumentando desde una analogía con Oseas, que vino a traer esperanza a su pueblo, hacia la posibilidad de que Isaías haya pasado finalmente por la misma experiencia. A pesar de este importante reconocimiento, Mauchline estaba rodeado de incongruencias. Así él no ve dificultades entre las referencias babilónicas en el capítulo 39 y la autoría Isaína de esa sección, y, sin embargo, al mismo tiempo usa las menciones de los medos y Babilonia en 13:17ss. como una razón para postular una fecha exílica para el pasaje. En realidad no hay incongruencias del tipo dado a entender por Mauchline, porque su defecto radica en su incapacidad para dejar lugar a un elemento genuinamente predictivo en el relato, deficiencia de la que participan muchos autores liberales.

2. *Argumentos para la paternidad literaria dividida.* En resumen se puede decir que aunque hay evidencias de alguna falta de satisfacción en los círculos liberales con la posición general de Duhm y sus seguidores respecto de la paternidad literaria y composición del libro de Isaías, la gran mayoría de los críticos aun siguen aferrados a las posiciones establecidas por la generación anterior de críticos europeos. En consecuencia, en este punto cabe tomar nota de algunos argumentos presentados a través de años para la división crítica de la profecía. Según el registro de Driver, éstas se dividen en tres categorías.[46] En primer lugar, sobre la base de la evidencia interna la sección indica un período a fines de la cautividad babilónica como el tiempo para la composición de los capítulos 40-66. Según este argumento, el exilio fue antepuesto y no fue predicho, y las personas a quienes se dirige eran los que estaban sufriendo en Babilonia y mirando al futuro para un retorno a su tierra. Los postulados críticos sostienen que era imposible que Isaías mantuviera un punto de vista futurista tan prolongado para conversar con generaciones que estaban a más de un siglo de distancia en el tiempo.

El segundo argumento para la separación de los capítulos 40-66 está basado en consideraciones de estilo, en las que se mantiene que nuevas imágenes y frases han reemplazado en alguna medida las ideas y expresiones de los primeros treinta y nueve capítulos,[47] con fenómenos tales como la duplicación de palabras siendo más prominentes en los capítulos 40-66. Se sostiene que el estilo de Isaías ben Amoz era conciso y compacto, mostrando un mesurado movimiento tanto en pensamiento como en retórica. Sin embargo, el supuesto autor de los capítulos 40-66 se da frecuentemente a un lirismo apasionado y toma sus imágenes de la esfera de las emociones humanas. Personifica a las ciudades y a la naturaleza por igual y realza tales representaciones por sus particulares habilidades dramáticas.

La tercera crítica principal visualizada por los autores críticos tiene que ver con los conceptos teológicos de los capítulos 40-66. Mientras las primeras secciones de la profecía hablan de la majestad divina, los últimos capítulos describen su carácter único y su eternidad. En contraste con el énfasis hallado en los primeros treinta y nueve capítulos, donde Jehová es exaltado por sobre todos los demás dioses, los capítulos restantes de la profecía niegan la existencia de ellos, y en cambio discuten el concepto de Dios como la única divinidad. En la primera porción de Isaías, el remanente lo constituyen los fieles dejados en Jerusalén, mientras en la segunda parte de la obra son los fieles del grupo exiliado que están por regresar a Palestina. Finalmente, el rey mesiánico de los capítulos 1-39 es reemplazado por el concepto del Siervo en los capítulos 40-66.

Aunque muchos autores conservadores reconocen que hay diferencias en la perspectiva de tiempo representada en la profecía, no tardan en insistir que el punto de vista de los capítulos 40-66 es ideal y no real. En particular, alegan que si críticos como Driver podían reconocer que hay casos en las primeras secciones de Isaías (cf. 5:13ss.; 9:1ss.; 23:1, 14) cuando el portavoz se proyectaba hacia el futuro y desde ese punto de vista describía acontecimientos con anterioridad a la situación como si ya hubieran ocurrido en la realidad,[48] por qué no podría un profeta tan grande como el autor de los capítulos 40-66 haber mantenido esta posición ideal por una mayor extensión de tiempo. Además se ha señalado que en un sentido muy real el exilio no era un evento aun futuro para Isaías, sino un proceso que había sido iniciado antes de su tiempo, y cuya culminación era un tópico común de observación profética. Así no era necesario que Isaías repitiese la advertencia del exilio en capítulos posteriores del libro, puesto que ya había dado prominencia a la inmenencia de este hecho anteriormente (cf. 5:5s.; 10:20ss.; 32:13–18).

Contra la objeción—hecha como resultado de que los críticos minimizan el elemento puramente predictivo en la profecía—en el sentido de que no habría precedente para el hecho de que el nombre de Ciro fuese mencionado con más de un siglo y medio de anticipación, se ha señalado que otros dichos proféticos también se han aplicado a acontecimientos lejanos en el futuro. Los autores conservadores citan la profecía que predice el nombre de Josías más de trescientos años antes de su nacimiento (1 R. 13:1s.), la mención de Belén por Miqueas (Miq. 5:2=Mt:2:6), contemporáneo de Isaías, como lugar de nacimiento para el Mesías, y la subyugación de Tiro por los babilonios según lo prometieran Ezequiel (26:2ss.) y Zacarías (9:1ss.). La primera de estas profecías fue particularmente molesta para los críticos liberales, puesto que no hay posibilidades de corrupción textual *in loco.* Sin embargo, sobre la base de su insistencia en la negación del elemento predictivo en la profecía, trataron de descartar el problema, o más comúnmente, de alejar la mirada crítica de él.

Al ser presionada, la escuela liberal se vio imposibilitada de presentar evidencia convincente en favor de su afirmación de que los capítulos 40-66 habían sido escritos en un lugar distinto de Palestina. Siguiendo a Duhm, diversos críticos cayeron en una amplia gama de suposiciones, pero nunca presentaron una prueba verdadera. Por supuesto, C. C. Torrey, que ha sido uno de los críticos más extremistas del Antiguo Testamento, afirmó rotundamente que las pocas referencias a Babilonia y a Ciro en los capítulos 40-66 eran inserciones torpes y tendenciosas, y que casi todo el material podía en consecuencia ser atribuido a un autor palestinense, al que fechó como un siglo después de la restauración.[49] Mientras algunos críticos pretendían ver un trasfondo babilónico en la descripción de la religión, los edificios y el escenario, otros francamente reconocían que nada en el trasfondo geográfico, topográfico o cultural sugería otra tierra que no fuera Palestina como país de origen de la profecía. También se tomó nota del hecho de que en los capítulos 40-66 no se mencionan otros lugares salvo Judá y Jerusalén como el lugar donde se encontraba el verdadero hogar de los habitantes del reino del sur.

A fines del siglo diecinueve estaban de moda los argumentos de estilo literario, pero a la luz de un conocimiento mucho más amplio en cuanto a los idiomas del Antiguo Cercano Oriente, ahora han tomado una posición mucho menos importante. La subjetividad misma de las consideraciones de estilo tenían un gran atractivo para los partidarios de la teoría Graf-Wellhausen de análisis literario, los

que no veían incongruencia alguna en examinar el material atribuido a un autor bíblico, y luego negar las partes de ese mismo volumen debido a la forma literaria y porque el vocabulario de cada capítulo no resultaba ser idéntico. Parece claro que no se le ocurrió a aquellos antiguos investigadores que solamente era posible derivar algún concepto del estilo de un autor antiguo como resultado de un estudio cuidadoso de todo el material que se le atribuye, y que el rechazo posterior de parte o de todo el material de su colección sólo podía ser validado sobre la base de un riguroso control externo.

Quizás la falla más grave de la escuela Graf-Wellhausen en este sentido general, como se mencionó anteriormente, sea el hecho de que permanecieron serenamente confiados e inamovibles por aquella anomalía del razonamiento que pretendía el conocimiento del estilo de diversas porciones de un libro partiendo de la presunción de que el autor lo escribió, para luego negar su autoría de algunas secciones de aquella composición sobre la base de que su estilo había variado con respecto a otras secciones. El tipo de divergencia fundamental imaginada por muchos críticos del siglo diecinueve no rige para Isaías, aun sobre la base de las teorías divisivas de paternidad literaria, como queda indicado por la estrecha concordancia verbal que hay entre los capítulos 1-39 y 40-66, así como por las claras semejanzas en pensamiento y en figuras literarias.[50] Aun la mecánica de la construcción del libro muestra paralelos insospechados, como se verá a continuación.

Los estudiosos conservadores generalmente enfrentaron los argumentos relacionados con la diferencia de posición teológica demostrando que las ideas de los capítulos posteriores de la profecía eran más amplios y más extendidos que los correspondientes en los capítulos 1-39. Así, el Mesías, que en los pasajes primeros aparecía como un rey del linaje de David, posteriormente es representado como el Siervo divino. Sin embargo, el hecho de que se haga referencia a David en Isaías 55:3 deja en claro que el concepto anterior no había sido abandonado en favor del segundo. Por cierto, una lectura cuidadosa del texto muestra que hay mucho que decir en cuanto a la estrecha correspondencia de la teología contenida en los capítulos 40-66 con la que se encuentra en la profecía de Miqueas, contemporáneo de Isaías.

W. F. Albright ha señalado que los especialistas competentes están reconociendo cada vez más el hecho de que la mayoría de los libros proféticos podrían más correctamente ser catalogados como "antologías de oráculos y

sermones," puesto que sus contenidos raras veces están en un orden correcto.[51] Si esta observación se hubiera aplicado seriamente al estudio de Isaías por parte de de los críticos desde el tiempo de Duhm hasta Albright mismo, el grueso del esfuerzo crítico se habría desarrollado incuestionablemente a lo largo de líneas muy diferentes y más constructivas. Una de las debilidades más graves de la metodología crítica, aquí, al igual que en el Pentateuco, radica en la generalizada petición de principio en que incurren los comentaristas liberales. A pesar de todos los análisis imaginativos patrocinados por Duhm, queda el hecho desafortunado de que las teorías divisivas sobre la composición de Isaías son estrictamente una cuestión de suposición en vez de ser pruebas con hechos. Debido a los extremos subjetivos a que llegaron los seguidores de Duhm, los "firmes resultados" de la crítica literaria de Isaías estuvieron en realidad mucho más lejos de quedar seguramente establecidos que lo que a sus proponentes les gustaba imaginar. La amplia diversidad de opiniones en esta materia ya se ha indicado en la reseña de la crítica literaria de la profecía, con su consiguiente fragmentación del libro en las manos de los críticos liberales, lo que resultó en un grave debilitamiento tanto del arte literario como del mensaje espiritual esencial de la composición, situación que algunos críticos notaron para vergüenza suya.

Aunque muy persuasivos, los autores liberales no han sido tan cuidadosos en su estudio del texto como le ha gustatdo imaginar, o como la situación claramente lo exige. Es una cosa quedar atrapado en un movimiento de pensamiento que atribuye los capítulos 40-66 con toda seguridad a una fecha en el exilio o después del exilio, pero es muy difierente tomar estos capítulos en serio y hacer un esfuerzo honesto por relacionarlos con las secuencias de un segmento de la historia hebrea delineado en forma ciudadosa. Al hacer tal esfuerzo uno inmediatmente reconoce que ciertas secciones de los capítulos 40-66 no pueden de ningún modo ser relegadas al período del exilio. Así, en Isaías 40:9, la plaza fuerte de Sion y las ciudades de Judá aún existen, situación que difícilmente concuerda con las condiciones conocidas del período del exilio. Además, en Isaías 62:6 se mencionan los muros de Jerusalén en forma explícita en un contexto de prosperidad, y esto representa un estado de cosas que de ningún modo era característico del exilio o de principios del período post-exílico. Por otra parte, el profeta considera la cautividad como hecho consumado en Isaías 1:7–9; 5:13 y 14:1-4. Las perspectivas históricas supuestamente divergentes de las dos

secciones de la profecía, según las separan en el estudio crítico, en ninguna forma son tan diferentes como ellos han imaginado.

Las diversas partes de la antología de Isaías representan perspectivas de tiempo que contrastan, como lo han reconocido liberales y conservadores. Pero, mientras éstos dan crédito a la posibilidad de un elemento específicamente predictivo en la profecía, aquellos, con pocas excepciones, han negado ese elemento, y en el proceso han quedado expuestos a cierto grado de incongruencia. Esto puede ser ilustrado con la obra de North, que afirma que el cuarto oráculo del Siervo (Is. 52:13-53:12) se puede entender como una proyección de sufrimientos considerados desde una perpectiva futurista.[52] Si un Deutero- o un Trito-Isaías puede ceder a tal proyección, suponiendo por un momento que hasta pudiera ser necesaria desde su perspectiva de composición, ¿por qué habría que considerar imposible que un Proto-Isaías tuviera precisamente la misma experiencia con respecto al exilio y la restauración de Israel? Si se le niegan a uno los pronunciamientos desde una perspectiva futurista, también debe negársele al otro. Pero, si se reconoce la existencia del fenómeno, inmediatamente quedan anuladas todas las objeciones *a priori* contra un Proto-Isaías que ocasionalmente adopta una perspectiva ideal. En este importante punto, el caso de la crítica está muy precariamente establecido.

Aunque los criterios de estilo literario están ahora menos de moda como argumentos en relación con la paternidad literaria de lo que estaban en generaciones anteriores, puede ser ventajoso hacer unas pocas observaciones sobre la materia en este punto de la discusión. Una lectura cuidadosa del texto hebreo mostrará que hay notables similitudes entre los capítulos 1-39 y 40-66 en cuestiones de lenguaje y estilo, como lo ilustra la coincidencia sustancial entre 40:5, 58:14 y 1:20; 43:13 y 14:27; 60:21 y 29:23; 51:11 y 35:10; 56:8 y 11:12; 61:2, 63:4 y 34:8; 65:25 y 11:6ss. La duplicación de palabras tales como Isaías 40:1 y 57:19 que se tienen como característica del estilo de Segundo Isaías, también parecen en 21:11, 24:16, 28:10 y 29:1.

Algo menos precisas son las similitudes de pensamiento o de figuras literarias como lo indica la siguiente lista: 40:3, 4, 49:11 y 35:8–10; 41:17–18, 43:19 y 35:6–7; 42:1, 61:1 y 11:2; 42:13 y 31:4; 42:18–20, 43:8 y 6:9; 43:13 y 14:27; 42:24 y 1:14; 45:9, 64:8 y 29:16; 45:15 y 8:17; 47:3 y 3:17, 20:4; 47:10 y 29:15, 30:1; 49:2 y 11:4; 49:26 y 9:20; 51:4 y 2:3; 51:9 y 27:1; 53:2 y 11:1, 10; 54:7–8 y 26:20; 55:12 y 14:8; 32:15, 35:1–2 y 51:3; 56:7 y 2:2; 56:8 y 11:12; 56:12 y 22:13

59:3 y 1:15; 59:11 y 38:14; 60:13 y 35:2; 60:18 y 26:1; 60:21 y 11:1; 61:8 y 1:11, 13; 62:10 y 11:12; 63:17 y 6:10; 65:3. 66:17 y 1:29; 65:19 y 35:10; 66:16 y 27:1.

En los últimos capítulos de la profecía hay una consonancia mucho mayor con las condiciones religiosas y morales imperantes en el siglo octavo A. C. y con los dichos de los profetas contemporáneos que lo que la mayoría de los críticos literarios han estado dispuestos a reconocer. Tales reflexiones se pueden ver en 44:23s.; 45:8; 50:1; 55:12s; 56:1; 57:1; 59:3; 61:8; 63:3ss. Son particularmente sorprendentes las semejanzas entre las doctrinas de Is. 40-66 y las enseñanzas de Miqueas, según se ilustra en las siguientes comparaciones: Isaías 41:15s. y Miqueas 4:13; Isaías 47:2s. y Miqueas 1:11; Isaías 48:2 y Miqueas 3:11; Isaías 49:23 y Miqueas 7:17; Isaías 52:12 y Miqueas 2:13; Isaías 56:10s. y Miqueas 3:5; Isaías 58:1 y Miqueas 3:8. Obviamente la misma gloriosa esperanza de un futuro bajo la divina providencia, la misma concepción amplia de las naciones del Cercano Oriente, y la esperanza confiada de que un Israel renovado regresaría del exilio, eran características de ambos profetas.

Una de las evidencias internas más impresionantes en favor de la estrecha relación entre Proto y Deutero Isaías está formada por las referencias a la idolatría, particularmente en la forma en que aparece en los capítulos 40-66. Es claro que los críticos han pasado por alto, con la excepción de la descripción de la idolatría babilónica en Isaías 47:13, el hecho de que todas las referencias a tales prácticas en los capítulos 40-66 son específicamente al tipo de idolatría cananea pre-exílica mencionada en Isaías 1:13, 29; 2:8ss.; 8:19; y en otros lugares.[53] Las alusiones en los capítulos de la segunda parte incluyen 40:19; 41:7, 29; 42:17; 44:9ss., 25;45:15ss.; 46:6s; 48:5; 57:5; 63:3ss.; 66:3, 17. De estas, Is.44:9ss., 25 y 57:5 no pueden ser interpretadas como algo que no sea idolatría cananea. Si esta sección fue escrita en Babilonia por un profeta desconocido del exilio, como tan frecuentemente han dado por sentado los críticos liberales, es curioso que el autor estuviera tan activamente preocupado con algo que desde hacía tiempo es un problema muerto. El trasfondo social y religioso de este material es claramente el del período anterior al exilio, como Kissane ha demostrado con tanta habilidad.[54] Muy obviamente, los argumentos en favor de una paternidad literaria dividida para Isaías en base a consideraciones de lenguaje y estilo son mucho más débiles que lo que sus proponentes críticos supusieron en el pasado.

3. *El Libro como antología.* El que esto escribe sostiene el punto de vista de que Isaías, como la mayoría de los otros escritos proféticos representa una antología de los dichos pronunciados en diversos períodos de su vida, y en tal caso, la obra no merece un tratamiento diferente del dado a los demás profetas mayores del Antiguo Testamento. En relación con esto, es importante destacar que los argumentos basados en diferencias de estilo o de expresión literaria inmediatamente quedan viciados por este acercamiento, puesto que una antología se puede tomar como una presentación del estilo total del autor a través de diferente períodos de su actividad creadora. La justificación para describir la obra como una antología en el mejor sentido de la palabra es suministrada por el versículo inicial de la profecía que constituye un encabezado para la obra y habla específicamente del material revelatorio que Isaías hijo de Amoz recibió en visiones acerca de Judá y Jerusalén en los días de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías. Como ocurre con todas las antologías, es claramente evidente que el libro contiene solamente una selección de los oráculos y sermones proféticos disponibles, y es altamente probable que Isaías haya producido una cantidad mayor de material que el que ha sobrevivido en su libro. La naturaleza de la profecía como antología además es indicada por la presencia de encabezados en Isaías 2:1 y 13:1, los que podrían haber representado, o señalado, la presencia de colecciones previa de los dichos proféticos.

Aunque sea una obra de esta clase especial, la profecía no debe ser considerada una selección arbitraria de discursos que se han reunido en forma inconexa. Más adelante se dejará en claro que en la construcción del libro se empleó un sistema de mecánica literaria muy conocido en la antigüedad. Sin embargo, por el momento debe destacarse que aparece un cierto ordenamiento cronológico en los materiales en su forma presente, porque en los primeros treinta y nueve capítulos las profecías de los capítulos 2-5 parecen venir del período más temprano del ministerio de Isaías, mientras Isaías 7:1-9:7 probablemente se haya originado durante el conflicto sirio —Efraimita, hacia el año 734 A. C. Los capítulos 18-20 podrían ser el producto de la actividad de los años 715 a 711 A. C., aunque este hecho no puede ser confirmado con certeza.

La sección histórica que comprende los capítulos 36-39, que presenta solo pequeñas variaciones respecto de 2 Reyes 18:13-20:19, se ha considerado posterior al tiempo de Isaías dado que menciona la muerte de Sennaquerib (681 A. C.) lo que habría ocurrido después de la muerte del profeta (cf. Is. 37:38), a menos que el profeta haya sobrevivido hasta el reinado de Manasés (687/86-642/41 A.

C.), según lo sostiene la tradición judía. Desde luego, podría haber ocurrido que este material histórico haya sido reunido por los discípulos de Isaías después de su muerte y no por el profeta mismo, aunque esto naturalmente no se puede saber. Sin embargo, lo que parece más difícil de sostener es que los capítulos 36-39, en los que Isaías tiene un papel preponderante, sean realmente ajenos y específicamente de origen no isaíno.

En relación con esto, cabe observar que, aunque parece haber pocas dudas de que estos capítulos de Isaías fueron escritos no más allá de medio siglo después de los hechos descritos, hay algunas dudas en cuanto a cuál es el original. Según Driver, la versión de Reyes es anterior a la que se encuentra en Isaías, y fue usada con ciertas modificaciones por el compilador de la profecía.[55] Sin embargo, hay algunos fundamentos para pensar que este material constituye una "fuente Isaías" en la que se apoyó el autor de Reyes. Al comparar 2 Reyes 16:5 con Isaías 7:1, parece probable que el autor de Reyes tenía ante sí el material de Isaías, del cual extractó la información particular que necesitaba para su tarea. La existencia separada de una fuente isaína, en la que se registran los hechos de la vida de Ezequías, parece indicada por la evidencia suministrada por 2 Crónicas 32:32, que habla como si la parte que aparece en el libro de los Reyes de Israel y de Judá hubiera sido tomada de la חזון o "visión" (profecía) de Isaías. Además, el hecho de que el canto de Ezequías (Is. 38:9-20) aparezca en la profecía pero haya sido omitido por el compilador de Reyes, parece indicar que éste consideraba el material inadecuado para sus objetivos.

Los esfuerzos por dar otras fechas a otras porciones de la profecía, como Smith y Woodworth han hecho,[56] parecen no ser sabios, debido en parte a la posición idealista de algunos capítulos, que hacen de tal procedimiento algo especulativo, y además, dado que el carácter general de las referencias, como las que se hacen a la idolatría cananea hacen imposible mantener algo más que no sea la posibilidad de una fecha pre-exílica para el material. Las secuencias cronológicas estrictas no eran de importancia suprema para el compilador, lo que se hace evidente por el hecho de que Isaías 9:8-21 bien podría ser el discurso más antiguo de Isaías. También la profecía que trata de Damasco (Is. 17:1-14) podría ser fechada poco después del año 735 A. C., período que parece estar muy cerca de los acontecimientos narrados en el capítulo siete.

Mientras la mayoría de las profecías que pesuponen el exilio se encuentran en los capítulos 40-55, se hace claramente evidente una perspectiva exílica también en

Isaías 1:7ss. 5:13; 14:1ss.; y 35:1ss. Sin embargo, se pueden ver evidencias de un ordenamiento cronológico en los capítulos 40-55, que anuncian el regreso del exilio y un período de restauración. Estos incluyen secciones en que se presta atención a la obra de Ciro (41-45), a los dichos acerca de la caída de Babilonia (46-47), y a las promesas acerca de las glorias de la Nueva Jerusalén (49-54). También cabe destacar la sugerencia en el sentido de que los compiladores hayan ordenado el material de los capítulos 56-66 de tal modo que puedan presentar una secuencia alternada cuya perspectiva es pre-exílica (Is. 56: 1-57:12; 59:1-60:22; 62:1-63:19; 65:1-25) y exílica (Is. 58:1–14; 61:1–11; 64:1-12; 66:1-14) respectivamente, en que Isaías 57:14-21 y 66:15-24 constituyen fragmentos de oráculos. Sin embargo, este punto de vista debe ser evaluado a la luz de otras consideraciones que afectan el proceso de compilación como se hará evidente un poco más adelante.

El arreglo un tanto inexacto en cuanto a orden cronológico, ha hecho pensar que debe ser puesto en paralelo en alguna medida con un procedimiento similar en materia de compilación, según el cual el contenido se arreglaba según un orden temático. Así se ve como que la obra se inicia con una serie de pronunciamientos relativos a la situación contemporánea del profeta (Is. 1-35). El fragmento que comprende Isaías 38:9–20 ha sido considerado como un salmo de acción de gracias compuesto por el rey Ezequías, que muy posiblemente habría sido tomado de los anales de la corte para ponerlo en la profecía, acto realizado por Isaías mismo. Un grupo siguiente de discursos presupone el cautiverio babilónico (Is. 40-55), según lo señalan algunas referencias previas, mientras el resto de la profecía (Is. 56-66) constituye una colección de oráculos más bien diversos que son paralelos a conceptos ya expresados en secciones previas del libro.

Sin embargo, aun este ordenamiento de ningún modo fue mecánico, porque mientras los capítulos 13-23 están formados por profecías sobre naciones extranjeras, el capítulo 22 se refiere a la desolación de Jerusalén por fuerzas extranjeras. Además, la profecía contiene tres encabezamientos (Is. 1:1; 2:1; 13:1), que originalmente pudieron ser los encabezados de compilaciones escritas separadas hechas por el profeta mismo, y preservan material utilizado por el compilador o los compiladores. Una teoría de esta especie es especialmente notable por el reconocimiento del paralelismo entre áreas específicas del libro, pero es deficiente como esfuerzo por explicar la mecánica de la compilación. A pesar de ciertas diferencias en cuestión de detalles, es evidente que hay una clara

consonancia en estructura entre los primeros capítulos y los capítulos de la segunda parte del libro, la significancia de lo cual se reseñará luego.

Las observaciones precedentes habrán dejado en claro que las cuestiones en torno a la compilación del libro son mucho más complicadas que lo que muchos críticos suponen y muchos conservadores calculan basándose en un acercamiento occidental a la literatura oriental. Parece eminentemente razonable suponer que este libro fue compilado sobre la base de colecciones más breves de discursos proféticos y de fuentes históricas, pero, como Ridderbos ha señalado, la verdadera historia de su composición ya no se puede reconstruir.[57] Sería posible pensar en colecciones separadas representadas por los capítulos 1-12, 13-23, 24-27, 28-35, y 40-55, pero las estimaciones de este tipo son extremadamente subjetivas y no se pueden demostrar con hechos.

Los esfuerzos por dividir la profecía en sus partes componentes se ven dificultadas por la división de los capítulos en los textos hebreo y español, que no siempre siguen la secuencia lógica del pensamiento o de los discursos. Aunque todo análisis deber considerado, pues, como altamente especulativo, incluyendo los de la variedad *Gattungforschung*—al que esto escribe le parece que los dichos en prosa y poéticos individualizados podrían incluir los siguientes pasajes: Isaías 1:1–31; 2:4-3:8; 3:16-4:6; 5:8-30; 6:1-13; 7:1-9, 10-25; 8:9-9:7; 10:1-19, 20-34; 11:1-12:6; 24:1-23; 25:1-12; 26:1-27:13; 28:1-19; 29:1-24; 30:1-33; 31:1-9; 32:1-20; 33:1-24; 34:1-35:10; 36:1-39:8; 40:1-41:29; 42:1-45:25; 46:1-13; 47:1-15; 48:1-5; 49:1-26; 50:1-11; 51:1-8, 9-16, 17-23; 52:1-10, 11-15; 53:1-12; 54:1-17; 55:6-13; 56:1-8; 57:1-12; 58:1-14; 59:1-21; 60:1-22; 61:1-6; 62:1-12; 63:7-19; 64:1-12; 65:1-25; 66:1-14. Las secciones que deben ser consideradas específicamente como oráculos probablemente incluirían 13:1-14:27; 14:28-32; 15:1-16:14; 17:1-14; 18:1-7; 19:1-25; 21:1-10, 11-12, 13-17; 22:1-25; y 23:1-18. Los capítulos 46:1-48:22 constituyen un grupo de discursos antibabilónicos. El material puramente histórico se encuentra en Isaías 6:1-13; 7:1-9; 20:1-6 y 36:1-39:8. Pasajes tales como 2:1-4; 3:9-15; 5:1-7; 8:1-4, 5-10; 9:8-12, 13-21; 48:1-22; 55:1-5; 56:9-12; 57:13-21; 61:7-11; 63:1-6 y 66:15-24 podrían comprender una variedad de dichos que originalmente fueron independientes en carácter o de una naturaleza fragmentaria. Sin embargo, hay que enfatizar nuevamente que un análisis como el precedente es extremadamente especulativo, y podría no tener una relación real con los verdaderos componentes de los cuales la profecía fue compilada.

Al acreditar la antología de dichos y oráculos como originada en general por Isaías ben Amoz, este autor considera la actividad del profeta a la luz del encabezado del capítulo 1:1, que habla de haber recibido el material revelatorio en visiones durante el reinado de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías. Aunque Isaías desarrollaba sus actividades en los círculos de la corte, no hay evidencias en pro de la tradición judía que lo considera de sangre real. Su llamamiento al oficio profético data del año 740/39 A. C., aunque no se sabe con certeza si profetizó realmente durante el reinado de Uzías. Su última aparición pública, acerca de la cual realmente nada se puede saber, fue en el tiempo de la invasión de Sennaquerib, el año 701 A. C. Si, como algunos estudiosos han sostenido, Sennaquerib emprendió una segunda campaña sin exito contra Jerusalén, esta fecha podría extenderse hasta el año 688 A. C. Sin embargo, hay que observar que las evidencias para tal campaña son extremadamente magras. Es enteramente gratuito suponer que 2 Reyes 19:37 implica que Sennaquerib encontró la muerte poco después de su regreso a Nínive y no el año 681 A. C. Además, no hay mención alguna de una segunda campaña sin éxito contra Jerusalén tanto en los anales asirios existentes como en las Crónicas babilónicas, de modo que el ataque contra Jerusalén el año 701 A. C. aparecería como el único de su especie emprendido por Sennaquerib. Aunque la falta de mención de tal derrota en una o las dos ocasiones no debe ser una sorpresa en lo que concierne a las fuentes cuneiformes, ello sería más bien extraño si un segundo ataque contra Jerusalén no quedara registrado cuando el primero ya había sido incluido en las crónicas por los escribas hebreos.

Aunque la fecha real de la muerte de Isaías se desconoce, puede haber alguna base en la tradición judaica que sostiene que el profeta fue aserrado durante el reinado de Manasés.[58] Sea que esto haya ocurrido realmente o no, es muy posible que Isaías haya sobrevivido para entrar en la época de Manasés (687/86-642/41 A. C.), y si esto fuera así, la ausencia del nombre de este rey en el encabezado de Isaías 1:1 sólo indica que el profeta no tuvo un papel público después que Manasés ascendió al trono de Judá.

En oposición a todos los críticos liberales, este autor adopta la opinión de que casi no hay material ajeno en la profecía de Isaías. Hay algunos problemas relacionados con los capitulos 36-39, como se ha indicado con anterioridad, pero las bases sobre las que esta sección se atribuye a un período posterior al de Isaías ben Amoz resultan completamente inconvincentes. Parece seguro que, al igual que

otros individuos como él, Isaías reunió una cantidad de discípulos (Is. 8:16; 29:s.), que recibieron instrucción y consejo de sus discursos. Consecuentemente hay que señalar que en la antigüedad no era un hecho desconocido que los discípulos dieran nueva forma y a veces hasta aumentaran las palabras de su respetado maestro o que aun asociasen con sus profecías obras que no eran originalmente suyas. Pero en relación con esto mismo, también cabe recordar que la tenacidad de la memoria semita era tal, que las expresiones orales podían ser recordadas en gran detalle durante prolongados períodos de tiempo si la necesidad así lo requería, y además que las versiones escritas y orales de los mismo eventos o profecías probablemente hayan coexistido en una gran cantidad de casos. Así que es posible imaginar circunstancia en las cuales los discípulos de un profeta pudieron haber introducido material no original en una antología profética. Hay que reconocer como que cabe dentro de los límites de estas circunstancias que los discípulos de Isaías, o alguno de sus admiradores venidores pudiera haber hecho este tipo de cosas. Pero exactamente el mismo grupo de condiciones hace muy posible que alguien que estuviera familiarizado con los pronunciamientos verbales del profeta pudiera detectar inmediatamente la presencia de material extraño, y esto es particularmente cierto de aquellos individuos cuya preocupación era la preservación de las tradiciones y pronunciamientos de Isaías. Así que, aunque es teóricamente posible suponer que en una fecha posterior se añadió material ajeno a Isaías en forma rudimentaria a la profecía, como los críticos liberales lo han hecho uniformemente, es algo completamente distinto demostrar en la práctica que estos procedimientos realmente hayan ocurrido con el libro de Isaías.

Parece haber buenas bases para pensar que la porción final de la profecía de Jeremías contiene material que no era original del autor, y que sin duda fue agregado algún tiempo después al resto de la profecía. Sin embargo, y desafortunadamente, estas mismas condiciones no se aplican al material supuestamente ajeno a Isaías en Isaías, porque aunque desde el tiempo de Duhm se ha supuesto que algunas secciones son ajenas, estos pasajes nunca han sido susceptibles de una prueba rigurosa que demuestre tal suposición. Por cierto, el tipo de apelación de los críticos a la ignorancia que se contiene en el postulado de "un profeta desconocido del exilio" no se puede considerar como algo que se acerque a ser una prueba en algún sentido, aunque sea lejano, de la palabra.

Según la opinión de este escritor, la profecía de Isaías en la forma que tiene actualmente fue compilada como una antología de los dichos y proclamaciones de Isaías ben Amoz por los discípulos del profeta, que lo produjeron en forma bífida

para comprender un manual de instrucciones. Es muy probabable que la composición estuviese ya en su forma presente o en forma muy aproximada a ella un medio siglo después de la muerte de Isaías y así se puede atribuir con una confianza razonable a una fecha cercana al año 630 A. C. Que los discípulos en vez del maestro, el profeta mismo, parecen responsables de la forma final de la antología bífida parece indicado por la suposición de que si Isaías hubiera tenido una parte importante en la compilación de sus dichos, estos podrían haber subsistido en un orden más cronológico, y no en la forma bífida que actualmente tienen. Por otra parte, la complejidad del arreglo del material en la profecía, como se ha indicado previamente, combinada con el arte literario de la estructura bífida, podría bien señalar a la actividad de un individuo con algo más que un ingenio odinario y gustos estéticos fuera de lo común, como Isaías mismo mostraba tener.

4. *Postulados de la escuela crítica.* En este punto hay que dedicar más atención al examen de algunos de los postulados tenazmente sustentados por la escuela crítica con respecto a la composición de Isaías, antes de hacer nuevas observaciones acerca de la forma bífida de construcción. Parece abundantemente claro que como resultado de los descubrimientos de Qumrán, la profecía de Isaías es una de las áreas del estudio del Antiguo Testamento en que hay que someter a una nueva investigación la totalidad de los estudios realizados durante el siglo diecinueve.

a. *La fecha de la profecía.* Una de las teorías que ahora se puede poner a descansar es la opinión de que ciertas porciones de la profecía se pueden atribuir confiadamente al período macabeo.[59] Ahora no cabe dudas que la secta de Qumrán se origina en el período macabeo. Dado que se encontraron numerosos libros de la Biblia en la colección que reunieron los sectarios y todos eran copias, es obvio que ninguno de los libros del Antiguo Testamento se originó en la época macabea, puesto hubiera sido insuficiente el intervalo de tiempo transcurrido entre el autógrafo original y la aceptación general de la obra en particular como Escritura, y, por lo tanto como libro adecuado para la transmisión acreditada por medio de la actividad de los escribas. Este hecho es tan importante para la crítica de Daniel y de ciertos salmos como lo es para la profecía de Isaías, como se mostrará en otra parte de esta misma obra.

Entonces, si las Escrituras del Antiguo Testamento encontradas en posesión de la hermandad de Qumrán son copias, es obviamente necesario adelantar la fecha del original autógrafo en varios siglos. Uno de los criterios para la canonicidad definitiva de la segunda y tercera división del canon hebreo era el hecho de que las composiciones individuales eran sujetadas a evaluación en cuanto a su aceptabilidad y calidad espiritual en comparación con la Torah mosaica, y en parte era sobre esta base que eran aceptados o rechazados como se observó anteriormente, este procedimiento, entre otros elementos, involucra la necesidad del transcurso de cierta cantidad de tiempo entre la compilación de la obra original y el período de su aceptación final.

Si Millar Burrows y otros están en lo correcto al fechar el rollo grande de Isaías (1QIsa[a]) hacia el año 100 A. C.,[60] es evidente que Isaías estaba en su forma final no después del comienzo del segundo siglo A. C. Dejando tiempo necesario para asegurar el conocimiento de la obra como un todo por las autoridades responsables de los escribas, y su aceptación como componente genuino de la sección profética del canon hebreo por aprobación general, parecería necesario anticipar la fecha del autógrafo original hacia mediados del período persa como la posibilidad más tardía, como ha ocurrido con algunos salmos que anteriormente se atribuían a la era de los Macabeos. Burrows hace el siguiente comentario con respecto a 1QIsa[a] y la fecha de la profecía misma: "El libro de Isaías ciertamente viene de un tiempo anterior en varios siglos a la fecha más temprana que se pueda asignar a este manuscrito sobre cualquier base."[61]

Esta observaciones inequívocamente repudian las opiniones de críticos tales como Volz, que sostiene que los capítulos 65-66 fueron escritos después del año 331 A. C.,[62] y Eissfeldt, que asigna el capítulo 65 a un período entre los años 400 y 200 A. C.[63] Igualmente errónea es la opinión de que el concepto del Siervo sufriente debe sus orígenes a la persecución de los judíos piadosos por parte de Antioco IV Epífanes,[64] o que el así llamado "Apocalipsis de Isaías" (capítulos 24-27) pertenece propiamente al reinado de Juan Hircano (135-104 A. C.).[65]

b. *La "identidad" de Deutero Isaías.* Aunque la teoría de un Trito Isaías de fecha comparativamente tardía parece algo incongruente a la luz de los descubrimientos de Qumrán, la opinión de que existió un profeta desconocido del exilio, también llamado Deutero Isaías, debe ser criticada sobre una base un tanto distinta. Cuando se anunció la existencia de un antiguo manuscrito de Isaías

procedente de Qumrán, surgió la esperanza de que el manuscrito ayudara a dilucidar el antiguo debate en torno a la cuestión del número de "Isaías" responsables de la producción de la profecía en su forma actualmente existente. Cuando se publicó una edición fotográfica del manuscrito, se hizo inmediatamente evidente que no se había dejado espacio entre el final del capítulo 39 y el principio del capítulo 40, como es el caso de algunas modernas traducciones de la profecía. Dado que el capítulo 40 comienza en la última línea de la columna, hubiera sido muy fácil para el copista haber mantenido una división en el texto hebreo si ésta hubiera existido en el manuscrito o los manuscritos que tenía ante sí durante el desarrollo de su trabajo.

Sin embargo, se notó la presencia de una pausa en el texto al final del capítulo 33, donde se deja un espacio de tres líneas antes del comienzo del capítulo 34. Aunue tales consideraciones podrían a primer vista aparececer solamente refutando la idea de un cambio de autor al final del capítulo 39 para ponerlo seis capítulos antes en la profecía, como por lo menos lo ha sugerido un autor del siglo pasado,[66] en realidad logra un objetivo mucho más importante al suministrar una información considerable en cuanto a la mecánica contemplada en la producción de la profecía en su estado presente. No era algo fuera de lo común en la antigüedad que los libros fuesen publicados en dos partes, práctica que H. St. John Thackeray atribuye a la necesidad de la conveniencia en el manejo de los rollos.[67] Además hay buenas evidencias en favor de la afirmación de que las obras literarias de alto calibre frecuentemente eran planificadas como para tener una división natural en el material hacia la mitad de la obra. Josefo reconoce que este procedimiento se aplica a algunos profetas literarios hebreos, al hablar de Daniel, Ezequiel e Isaías como habiendo dejado sus escritos en libros.[68] La forma plural describiría adecuadamente los rollos correspondientes a las dos mitades de la profecía completa.

En las Biblias modernas esta división comprendería dos secciones de treinta y tres capítulos cada una, y es interesante notar en relación con esto que el punto central de Isaías según los cálculos de los masoretas está en 33:20. Así que es posible considerar la pausa entre los capítulos 33 y 34 de 1QIsa^{a} como que constituye en realidad un indicio de la antigua práctica de bisectar una obra literaria. Las peculiaridades ortográficas y de otra especie del rollo las explica Brownlee suponiendo que el escriba de 1QIsa^{a} comenzó a copiar de un manuscrito que contenía solamente los primeros treinta y tres capítulos de la

profecía, y que concluyó su trabajo copiando de otro manuscrito que estaba gastado en el margen, dando como resultado algunas lagunas en el texto del rollo de Qumrán.[69] Más tarde Brownlee se convenció de que el manuscrito que contenía Isaías 1-39 y que fue usado por el escriba de 1QIsa[a] debía ser considerado como el primer volumen de la profecía que de alguna manera había quedado separado del segundo volumen.[70]

Paul Kahle fue el primero en comentar en cuanto a la brecha textual entre los capítulos 33 y 34 del rollo, diciendo que vindicaba las conclusiones de C. C. Torrey de que los capítulos 34-35 debían ser acreditados, junto con los capítulos 40-66, a Deutero Isaías.[71] Esta sugerencia no era tan plausible como lo pareció al principio, porque no explica por qué los capítulos 36-39 llegaron a quedar incluidos en el rollo de Segundo Isaías. Mucho más aceptable es la sugerencia hecha por Brownlee en el sentido de que la obra tal como ahora la tenemos fue producto de una escuela isaína cuya actividad principal fue la publicación de una edición en dos volúmenes del material de Isaías.[72] Brownlee analiza la estructura y el bosquejo de la profecía para demostrar que los capítulos 1-33 eran notablemente paralelos a los capítulos 34-66, y muestra la forma en que cada mitad corresponde con la otra, de la siguiente manera:

Ruina y restauración (1-5, paralelo 34-35)
Material biográfico (6-8, paralelo 36-40)
Agentes de la bendición y el juicio divino (9-12, paralelo 41-45)
Oráculos contra potencias extranjeras (13-23, paralelo 46-48)
Redención universal y liberación de Israel (24-27, paralelo, 49-55)
Sermones éticos (28-31; paralelo, 56-59)
La restauración de la nación (32-33; paralelo, 60-66)

Este ordenamiento, según señala Brownlee, no constituye tanto un análisis de las unidades literarias que comprenden el libro sino un modo de considerar la obra acabada desde la perspectiva de sus antiguos editores, que no estaban interesados en los orígenes literarios, antes bien su interés primario estaba puesto en la estructura paralelista y equilibrada de la profecía. Sostiene que los capítulos 36-39 muy probablemente se hayan tomado independientemente de la misma corriente de material isaíno de que tomó su información el compilador de Reyes, y que fue

insertado con el fin de suministrar un paralelo de las secciones biográficas de los capítulos 7 y 8.

La opinión de este autor es que este análisis representa un claro avance por sobre las teorías fragmentarias que dominaban en la crítica literaria de Isaías, y por mucho constituye el mejor esfuerzo, hasta el momento, por explicar la notable consonancia entre las dos mitades de la profecía en su forma presente. Posee la ventaja indudable de considerar la obra holísticamente, y de observarla no tanto desde la perspectiva de los conceptos críticos literarios occidentales modernos, sino de la de los antiguos editores, que nada sabían de tales conceptos, ni les preocupaban. Sin embargo, aunque Brownlee reconoce la naturaleza antológica de la profecía,y la considera, correctamente, como producto completo de una escuela isaína, hace una desafortunada concesión a la crítica liberal al suponer curiosamente que "el profeta exílico, comúnmente llamado Deutero Isaías, surgió dentro de esta escuela"[73] y con algunas vacilaciones atribuyó a esta actividad los capítulos 40-55.

Esta afirmación, tomada literalmente da a entender que aún había miembros de la escuela isaína ciento cincuenta años despúés de la muerte de su maestro, a pesar de la influyente carrera de Jeremías, de la catástrofe del exilio para los habitantes del reino del sur, de la tribulación de las primeras etapas en la cautividad babilónica, y del ministerio fundamentalmente importante de Ezequiel. Además sería tratar de afirmar que la tradición isaína palestina recibió un nuevo estallido de vida en Babilonia durante el período del exilio debido a las actividades de un "profeta desconocido" que agregó a la colección profética en la espíritu de su maestro ya largamente fallecido, en un lenguaje sin paralelo por la belleza y majestad de su expresión, pero cuya teología dice poca relación con los problemas cruciales de su tiempo, según queda ejemplificado por el pensamiento y enseñanza de Ezequiel.

La mención de este supuesto "Segundo Isaías" exílico es el único punto débil en la teoría de Brownlee, que en otros aspectos concuerda con lo que se conoce de la metodología de los escribas en el Antiguo Cercano Oriente en este respecto. Desafortunadamente Brownlee cayó en el común error de los críticos de tratar la antología profética isaína de un modo distinto del que se le dio a otros profetas escritores, y parece no darse cuenta que sobre una base de primera vista, sería posible también proponer un Deutero Jeremías, un Deutero-Ezequiel, y así sucesivamente.

Además, falla al no observar que las tradiciones comprendidas en los capítulos 40-55 reflejan un trasfondo palestino en cuanto a vida y religión, y no uno babilónico. Si el autor de este material hubiera estado viviendo en el período exílico, difícilmente hubiera podido dejar de expresarse concreta y específicamente acerca de las condiciones sociales, morales y religiosas de la era. En realidad, la naturaleza de la perspectiva profética es tal que todo lo que sea algo más que una alusión muy general al exilio ha sido evitada virtualmente. Sea cual sea la impresión que Isaías tenía del exilio mismo, no hay evidencia alguna en la profecía de que él hubiera recibido revelación del detalle de las condiciones bajo las cuales vivirían y servirían los exiliados. Una lectura cuidadosa de los capítulos 40-55 mostrará que el profeta no tenía una información especial alguna acerca de las condiciones las cuales todavía no podían ser un hecho de su tiempo y de su era.

Sin embargo, por otra parte, la obra de un verdadero profeta del exilio, cuya identidad es claramente conocida, a saber, Ezequiel, da claras indicaciones de un contacto inmediato y continuo con la situación exílica, que va desde las bestias babilónicas típicamente compuestas de la primera visión (Ez. 1:5ss.) hasta el uso de una terminología de edificación que describe el fundamento y la cima de las torres escalonadas de Babilonia, los *ziggurats* (Ez. 43:14s.). En relación con esto, es de particular interés que la posición teológica de Ezequiel tiene poco en común con los profetas del siglo octavo o con el así lamado Segundo Isaías. En cambio, Ezequiel refleja el pensamiento de Jeremías, que aparentemente había ejercido una gran influencia sobre él. En consecuencia, pudo introducir el concepto teológico de vasta importancia en cuanto al Nuevo Pacto, acerca del cual Jeremías había enseñado (Jer. 31:31ss), estableciendo así una brecha con las antiguas ideas combinadas de pecado y perdón.

En contraste, el así llamado "profeta desconocido del exilio" no tiene conocimiento del Nuevo Pacto y sus alcances. En dos casos en que en Isaías se menciona el concepto del Pacto (Is. 42:6; 49:8), se hace alusión a él en relación con la obra del Siervo como un "pacto del pueblo." En Isaías 54:10, se le menciona simplemente en una forma general "pacto de mi paz" y que se rodea de ideas de compasión divina. Aunque los críticos invariablemente han tenido la tendencia a evadir el problema, sigue siendo un hecho que la relación de la obra de Deutero Isaías con el ministerio acreditado y los escritos de Ezequiel constituye una de las mayores dificultades en el camino de la teoría de un Segundo Isaías, y

es de tal magnitud, que nunca ha sido resuelto en forma satisfactoria por ningún crítico liberal.

Cualquier intento en este sentido debería tomar conocimiento de Ezequiel 2:5, que sugiere que no había otros profetas en la comunidad que estuvieran haciendo las mismas advertencias de Ezequiel. También en Ezequiel 22:30 se presenta a Dios afirmando ante el profeta que había buscado un hombre que se pusiese en la brecha y no lo había hallado. Esto sería claramente sorprendente si el "profeta desconocido del exilio" hubiera estado viviendo en la comunidad en ese tiempo, inspirando a sus oyentes para que alcanzasen nuevas alturas de emprendimiento espiritual por medio de sus dichos lúcidos y estimulantes, según le son acreditados por los críticos liberales. Ciertamente bajo tales circunstancias habría estado idealmente preparado para cualquier tarea que Dios le hubiera puesto por delante para ejecutar en favor de los desalentados exiliados. Sin embargo, la evidencia suministrada por Ezequiel indica una situación completamente diferente.

Desde hace mucho tiempo ha sido una objeción común entre los circulos conservadores contra la pretensión liberal en cuanto a un Deutero Isaías que si este individuo desconocido hubiera realmente existido siendo todo lo que dicen de él Duhm y otros, debiendo ser considerado como uno de los profetas más grandes, si no el más grande de todos, sería verdaderamente sorprendente que en la tradición hebrea hubiera desaparecido completamente todo vestigio de este hombre eminente y talentoso, al punto que ni su nombre hubiera podido subsistir. Esta objeción ha sido planteada muchas veces desde los días de J. A. Alexander, y a través de las generaciones ha ganado fuerza en vez de perderla. En efecto, es muy elocuente el hecho de que hasta el momento no ha surgido ninguna réplica convincente desde los círculos críticos, y dada la naturaleza del caso parece altamente improbable que surja alguna vez.

Otras dificultades relacionadas con este "profeta desconocido del exilio" se hicieron sentir con respecto de sus habilidades literarias específicas y también con su verdadero domicilio. Tanto liberales como conservadores coinciden unánimes en sus opiniones en el sentido de que los capítulos 40-66 son la ejecución literaria más excelsa y destacada de entre todos los profetas hebreos. Además del hecho de que sería algo sin paralelo que el nombre de un individuo tan incomparable se borrase de la memoria humana, sería completamente inconcebible que su obra se convirtiese en un puro apéndice de un profeta palestino de inferior calidad, a pesar de lo mucho que éste pudiera haber recibido la admiración de aquel, y que a través

de dos mil años sus escritos hayan sido uniformemente considerados, por la tradición judía, como la obra del profeta inferior.

Como Raven ha señalado, es aun más improbable que las secciones de material que surgen de un período posterior puedan haber sido mezclados con los escritos de Isaías por un editor incompetente al punto de que llegase a ser extremadamente difícil extraer la obra verdadera del profeta para ponerla en un orden más o menos cronológico.[74] Además, es increíble que los judíos, con su casi supersticiosa veneración de los registros sagrados, hubieran permitido que fuesen mutilados de tal modo.

Aunque los críticos no pudieron llegar a conclusiones razonablemente firmes en cuanto a la identidad del "profeta desconocido del exilio," han hecho esfuerzo agobiadores por localizarlo geográficamente. Aunque la mayoría de los críticos liberales del pasado estimaron que Babilonia era su lugar de residencia, Causse, siguiendo a Duhm sostiene que vivió en la región del Líbano.[75] Ewald, Marti, y Hölscher consideran Egipto como su residencia;[76] Cobb, Maynard, Buttenweiser, Torrey, Mowinckel, Finkelstein, Blank y otros en forma más bien prudente, lo localizan en Judea.[77] Este último grupo, tácitamente reconoce que el autor de los capítulos 40-55 no manifiesta el grado de familiaridad con la tierra o la religión de los babilónicos que normalmente se esperaría de uno que supuestamente está viviendo entre los exiliados hebreos. Sin embargo, lo que ellos no reconocen es el hecho de que tal ignorancia de detalles en cuanto a la vida babilónica indica que la posición del profeta en relación con los exiliados era esencialmente ideal y no real.

Si este individuo exílico desconocido hubiera de ser considerado como algo más que una pura ficción de la imaginación crítica, sería necesario establecer su lugar en la historia del pensamiento y las instituciones religiosas hebreas. A pesar de sus supuestas y excelsas habilidades, era evidentemente desconcido para Ezequiel y Daniel, y ni su nombre ni sus contribuciones teológicas tuvieron una parte notable en las representaciones del período post-exílico de los profetas Hageo y Zacarías por una parte, o por Esdras y Nehemías por la otra. Los hechos de la situación es que fue el pensamiento de Ezequiel el que influyó sobre la naturaleza del templo y la sinagoga y su culto en la Judea post-exílica, y que la aplicación entusiasta de la Torah mosaica por Esdras dio al judaísmo su sello característico de legalismo.

Las preocupaciones de Isaías con el tipo de idolatría común en el Canaán pre-exílico obviamente habría sido anacrónico en una estructura política como la

teocracia post-exílica, porque por sobre toda otra cosa, la experiencia del exilio había convertido el baalismo en un problema terminado. Evidentemente sus contemporáneos estaban tan poco conscientes de su existencia que desde el comienzo mismo atribuyeron a Isaías la obra que los escritores críticos atribuyen a Deutero Isaías. Además sólo es posible concluir que si este "profeta desconocido del exilio" era tan sobresaliente como usualmente se pretende, parece improbable y fuera de toda razón imaginar que su nombre pudiera haberse perdido para la historia en un tiempo cuando los exiliados estaban atribuyendo gran valor a sus tradiciones religiosas, y que sus magníficas producciones literarias quedaran incluidas bajo la obra de un individuo anterior, y presumiblemente menos notable.

El hecho de que nunca haya habido un tradición de un Deutero Isaías entre los judíos del período exílico en Babilonia, ni entre la comunidad de los que regresaron en Judea, hace que la hipótesis sea altamente sospechosa. En la tradición judía siempre se ha venerado a Isaías como la obra del profeta del siglo octavo A. C., Isaías ben Amoz. Una de las referencias más antiguas a esto se encuentra en Eclesiástico 48:24s., donde Ben Sirá anota que Isaías consoló a los afligidos de Sion mostrándole las cosas que iban a suceder al final del tiempo, antes que ocurrieran. Ben Sirá deja en claro que en su tiempo, hacia el año 200 A. C., Isaías era considerado como el autor de toda la profecía.

Otras evidencias de la tradición judaica se encuentran en el Nuevo Testamento, donde unas veintiuna secciones de la profecía son referidas específicamente a Isaías, sin dar ningún indicio de la existencia de un Deutero Isaías. Aunque este autor no se cuenta entre los que imaginan que en cuanto el Nuevo Testamento asocia un texto de la Escritura con un personaje prominente del Antiguo Testamento ello sea una garantía final e inmediata de que tal individuo haya escrito todo lo que se le atribuye, cree que las citas del Nuevo Testamento dejan abundantemente claro que la tradición de una paternidad literaria singular para la profecía de Isaías estaba firmemente asentada hacia fines del primer siglo D. C.

Ya se ha dicho lo necesario para indicar que la comúnmente aceptada teoría de un Deutero Isaías presenta debilidades desconcertantes cuando se sujeta a la investigación crítica. Lo que es particularmente desafortunado en la situación es que, como sucede con ciertos aspectos del estudio del Pentateuco, algo que siempre se ha tenido en el mejor de los casos como asunto hipotético, con el proceso del tiempo ha llegado a ser aceptado acríticamente en algunos círculos como hecho concreto. Sobre la base de una investigación puramente científica y objetiva hay quienes, a la luz de la evidencia precedente, rechazarían la hipótesis de

un Deutero Isaías rotundamente y la estigmatizarían como enteramente indigna de una consideración seria. Pero, debido al largo tiempo que esta teoría ha imperado, este escritor se conformará con una posición moderada, aunque firme, y simplemente se remitirá al antiguo veredicto escocés de "no comprobada."

c. *Ciro.* Una de las razones presentadas por los estudiosos para atribuir un trasfondo exflico a los capítulos 40-55 es la mención por nombre del rey Ciro de Persia (539–530 A. C.). Aunque algunos de los pasajes que se piensa aluden a él son muy cuestionables, no cabe duda del hecho de que su nombre (כורש) aparece en el texto hebreo de Isaías 44:28 y 45:1. El problema ha sido presentado en tres formas principales, la primera de las cuales, como ya se ha mencionado, es tratar el material como si hubiese sido escrito en el exilio. Esta opinión ha sido tomada por muchos autores de persuasión conservadora como que se basa en parte en la falta de consideración de un elemento genuinamente predictivo en la profecía del Antiguo Testamento, y la falta de consideración del hecho de que ambas referencias son obviamente a acontecimientos futuros, lo cual ciertamente impediría cualquier fecha anterior al exilio.

El segundo acercamiento, favorecido por eruditos conservadores modernos como Allis y Young,[78] consideran las referencias a previsiones proféticas de la obra de Ciro, lo que en efecto ocurrió un siglo y medio más tarde. La centralidad de Ciro y su misión según se la describe en los capítulos 40-48 recibe de ellos un énfasis considerable, siendo presentada en contextos pasados, presente y futuro. En oposición a esto cabe recordar que siguió siendo un conquistador extranjero, y en todo sentido, un político politeista, como lo señala el Cilindro de Ciro.[79] Aunque este notable monarca era un siervo de Dios, es claro que no era el Siervo. Allis en particular acepta acríticamente la opinión de josefo (*AJ,* XI, I, 1) en el sentido de que Ciro había leído copias judaicas de Isaías que describían su destino como restaurador de Israel, y que había respondido a esto enseñándose en un serio esfuero por cumplir todo lo que se había escrito de él.[80] En general, se puede decir que la interpretación ortodoxa depende del hecho de haber un elemento predictivo adecuado en la profecía del Antiguo Testamento, y sobre esta base es repudiada por la mayoría de los críticos liberales, que en cambio emplearían la mención de Ciro como evidencia de una fecha exflica para la sección correspondiente.

Un tercer acercamiento al problema, favorecido por el que esto escribe, es considerar la referencia a Ciro en Isaías 44:28 y 45:1 como glosas explicativas introducidas en el original por un copista post-exílico. Es de alguna significancia que estas dos apariciones son los únicos casos en que Ciro es mencionado por nombre, y puesto que Son tan próximas la una de la otra, parece muy probable que sean adiciones de los escribas, insertadas con el fin fe explicar lo que se pensaba era el significado real de la profecía. C. C. Torrey, reaccionando contra la teoría de Trito Isaías, sostiene que si se pudieran eliminar las cinco referencias a Babilonio y Ciro como inserciones posteriores, entonces la casi totalidad de los capítulos 40-66 podría ser asignado a un medio palestinense.[81] Al adoptar esta posición, fue el primer estudioso en reconocer la posibilidad de que las referencias específicas a Ciro en realidad pudieran ser glosas tardías.

Desde una perspectiva muy diferente, Wordsworth llegó a las mismas conclusiones generales. Este ve en la incidencia del título una de las principales razones para la división de la paternidad literaria de Isaías.[82] Sostiene que era increíble que un profeta por una parte denunciase la idolatría y por la otra asignase a un adorador de Marduk el excelso título de "mi pastor, mi ungido." Wordsworth interpreta *l*^{e}*khôresh* como "el quebrantado," en el supuesto que el texto original se hubiera leído *l*^{e}*khā rēsh,* y la referencia fuera a Ezequías, entonces enfermo de muerte por segunda vez. El "ungido" de Isaías 45:1 así se referiría a Jerusalén, representada por su rey Ezequías, el monarca de la línea de David. Por este medio, Wordsworth sostiene que es posible leer la totalidad de los capítulos 40-66 a la luz de los hechos ocurridos entre los años 700 y 690 A. C., esto es, los últimos años de Ezequías, después de la invasión de Sennaquerib y el comienzo del reinado de Manasés.

Wordsworth posteriormente modificó su tratamiento de Isaías 44:28 sobre la base de que la lectura de la LXX *phronein*, al traducir *rō'î,* presupone la presencia de *ȳadha'* en el manuscrito hebreo del cual se hizo la traducción, lectura que no aparece en la lectura representada por 1QIsa^a. Sugiere que ambas letras resultan de la confusión en la mente de un escriba del año 540 approximadamanete que pensaba que Isaías debiera haber escrito *l*^{e}*khôresh rō'î,* en lugar de un probable *lākh w*^{e}*rāsh d*^{e}*'î rō'î,* dirigido a Jerusalén. El pasaje entonces diría: "que te ha dicho, '(y) al Quebrantado reconoce como mi pastor, y todo mi beneplácito cumplirá'; y diciendo a Jerusalén: 'ella será edificada; y será fundada como Templo palacio." Así dice *Yeabe* [forma en que Wordswoth translitera יהוה a su

ungido: a ti y al Quebrantado a quien tomo por su mano derechoa. . . !" Así la palabra "ti" se refiere a Jerusalén, mientras "quebrantado" o "empobrecido" a su rey a quien los no iniciados interpretarían como Ezequías, mientras los discípulos de Isaías lo interpretaban como una referencia a un Segundo Emanuel, el verdadero jefe y heredero.

Aunque las sugerencias anteriores descansan en cierta medida en fuentes secundarias, tienen un mérito considerable al dar fluidez a lo que es reconocidamente un pasaje difícil y problemático en el texto hebreo. Al mismo tiempo eliminan la referencia a Ciro, que en la opinión del presente autor, es una glosa más bien obvia sobre el texto. Además la enmienda enfoca la atención sobre Jerusalén y da una rica promesa de restauración en el futuro, en armonía con otras porciones de los capítulos 40-66. Aunque las referencias al enfermo Ezequías como el "quebrantado" resultan atractivas, levantan algunas dudas en cuanto a cómo podrían las naciones ser subyugadas delante de él durante su vida. Sin embargo, la alusión a sostener la mano derecha para someter naciones podría bien referirse al apoyo que Dios le había dado durante un período anterior de su vida. Sea que las sugerencias de Wordsworth se sigan o no en todos sus detalles, sirven para indicar las posibilidades que produce el reconocimiento que el nombre Ciro en Isaías 44:28 y 45:1 bien podría ser una glosa textual.

C. EL MATERIAL DE ISAIAS

Aun los autores que endosan las teorías divisivas en cuanto a la paternidad literaria de Isaías, difícilmente pueden dejar de reconocer que están impresionados por el notable grado de armonía teológica que existe entre los capítulos de la primera parte (usando la expresión en un sentido yuxtaposicional y no en sentido cronológico) de la profecía y la obra del supuesto Deutero Isaías. Así North encuentra permisible hablar de la teología de éste en función del énfasis sobre Dios como el solo y único creador del universo, el Señor de la historia, el Salvador de Israel, y por cierto, de todos los hombres.[83] Sin embargo, según Oesterley y Robinson, cada uno de estos puntos constituye un elemento importante en el cuerpo doctrinal de los profetas del siglo octavo A. C., con Amós como un ejemplo particularmente significativo de estas tendencias en el pensamiento.[84] Además North reconoce que el vínculo más obvio con los capítulos de la primera parte de Isaías está en el concepto de Dios como el "Santo

de Israel" que aparece en los capítulos 1-39 en trece ocasiones, en los capítulos 40-55 en once lugares y en los capítulos 56-66 dos veces, en contraste con los escritos del resto del Antiguo Testamento, donde la expresión aparece en solamente cinco pasajes.

También se han hecho notar las semejanzas literarias entre secciones de Isaías y el pensamiento del profeta Miqueas, y por eso no las recapitularemos. También es de algún interés observar que hay claras relaciones en forma y tema entre Isaías y Jeremías, particularmente en lo que respecta a la cuestión de la idolatría pre-exílica (compárese Is. 44:12-15 y 46:7 con Jer. 10:1-16; Is. 48:6 con Jer. 33:3; Is. 53:7 con Jer. 11:19; Is. 66:15 con Jer. 4:13). No es necesario decir que tales paralelos son embarazosos para las opiniones críticas sobre el origen de Isaías 40-66, de modo que se ha ofrecido una cantidad de explicaciones tortuosas, ninguna de las cuales resulta convincente. Puntos de contacto similares se hacen evidentes con la profecía de Sofonías (compárese (Is. 47:8-10 con Sof. 2:15; Is. 17:1, 7; 66:20 con Sof. 3:10) a la que generalmente los estudiosos asignan una fecha en el período de Josías (640-609 A. C.). Estos asuntos son de gran importancia en cualquier consideración de la afinidad entre los capítulos 1-39 y 40-66 de la profecía de Isaías.

Aun una lectura ligera del texto bastará para dejar la impresión de que el autor o los compiladores de Isaías tenían un elevado concepto de Dios, acompañado por una igualmente elevada fraseología religiosa. Más que cualquiera otra obra del Antiguo Testamento, el libro enfatiza la santidad de Dios (Is. 1:4; 5:16;8:14; 10:17; 17:17; 30:11; 37:23; 43:15; 45:11; 48:17 *et. al.*) y el hecho de que Dios se ha asociado en una forma especial con el pueblo hebreo (Is. 5:1ss.; 8:13, 18; 11:1, 9; 55:3). Esta relación impuso ciertos requisitos sobre Israel siendo prominente entre ellos la santificación del nombre divino (Is. 8:13). A la luz de la relación regida por el pacto, todo acto de pecado de parte de Israel era nada menos que apostasía. A la luz de este punto de vista del pecado, el profeta denuncia el énfasis contemporáneo sobre los problemas periféricos del culto (Is. 1:10; 23:19, *et al.*) y era especialmente severo en su condenación de la práctica de rituales paganos (Is. 17:7; 31:7; 44:9ss., *et al.*).

Al aplicar a los asuntos políticos la idea de la santidad divina, Isaías trata de advertir a la nación para que no sucumba ante la corrupción del paganismo y les disuade de establecer alianzas con naciones extranjeras. Parece haber ejercido una considerable influencia en la corte real, particularmente en sus primeros años, hecho que podría haber estado relacionado con la tradición judía (no comprobada)

de que tenía sangre real. Era inexorable en cuanto a la cuestión de una alianza con Egipto (Is. 14:28ss.; 30:1ss.; 31:1ss., *et al.*), y aunque puede ser que sus advertencias hayan sido atendidas en ocasiones sólo en parte, es muy evidente que sus contemporáneos estaban completamente en desacuerdo con él en problemas fundamentales (cf. Is. 7:12; 29:15; 30:1ss.; 36:4ss.).

El mensaje de Isaías en cuanto al juicio divino incluye por igual al pueblo escogido y a sus vecinos paganos. Aunque Asiria sería la vara de la ira divina esgrimida contra Israel, una vez cumplida su tarea también sería castigada por medio de la destrucción (Is. 10:5-19). Del mismo modo la soberbia de Babilonia sería abatida (Is. 46-47) después que hubiera servido como instrumento de la ira divina sobre Judá (Is. 39:6ss.). Aunque el profeta deja en claro que los juicios sobre el pueblo escogido son condicionales, y que podrían ser alejados por medio del arrepentimiento y la confianza completa en Dios, desde el principio había poca esperanza de que la obstinada conducta de los israelitas fuera a pasar por una transformación sustancial. Sin embargo, aquél que el Señor de la Historia tenía un lugar para su pueblo, aun cuando incluyera la drástica disciplina del exilio para el renacimiento de la espiritualidad en una tierra extranjera.

La visión escatológica del profeta incluye un concepto definitivo de la salvación en la cual el remanente fiel será perdonado (Is. 40:2; 43:25; 51:2 *et al.*) y restaurado para ser una regenerada Sion (Is. 44:28; 45:13). Este acto de salvación comenzaría con la liberación de los cautivos del exilio, acto poderoso que sería aun más significativo que la liberación de los hebreos esclavizados desde Egipto (Is: 43:16ss.; 48:21; 51:9s., *et al.*). Parte integrante de estos eventos era la seguridad del profeta de que el poder del creador universal era mayor que la medida necesaria para tan enorme tarea, resultado de la cual sería que todas las naciónes adorarían a Dios (Is. 45:23).

En este punto diremos poco en cuanto a la teología del Mesías y del Siervo, solo para observar que aquella de ningún modo es descuidada en los capítulos de la segunda parte de la profecía. Los primeros treinta y nueve capítulos no se restringen a la consideración de la gloria del Mesías (cf. Is. 11:1 y 53:2), así como los capítulos 40-66 se preocupan casi exclusivamente de los sufrimientos del Siervo (cf. 42:1-7; 53:11-12). Este autor opina que se ha dado una atención desproporcionada a los oráculos del Siervo en la evaluación teológica de los capítulos 40-55. Sin lugar a dudas debido a las teorías divisivas en cuanto a paternidad literaria los críticos han pasado por alto la presencia de otro oráculo del Siervo en la profecía que aparece en 22:20-25. Este pasaje fue escrito en prosa, pero a

pesar de este factor es genuinamente oracular en naturaleza, y describe la función del Siervo divino al que se da el nombre Eliaquín, hijo de Hilcías. Este siervo sería dotado con los accesorios de la comisión divina y le sería dada autoridad completa sobre los habitantes de Jerusalén y la casa de Judá. Aunque puesto firmemente en la tradición de David, vendría el tiempo cuando sería apartado de su alto oficio y se vería el derrumbamiento de su régimen. Este dicho es de alguna importancia debido al descubrimiento hecho en Tell Beit Mirsim y en Betsemes de tres sellos tipo escarabajos del siglo sexto que llevan la inscripción "pertenecientes a Eliaquim, intendente de Joaquín." El oficio de mayordomo existió desde el tiempo de Salomón tanto en el reino del norte como en el del sur (cf. 1 R. 4:6; 16:9; 18:3; 2 R. 10:5). El relato de Reyes deja en claro que Eliaquim era el funcionario del estado que sostenía las conversaciones con el oficial asirio que amenazaba a Jerusalén con la destrucción (2 R. 18:18ss.; Is. 36:3ss.). Posteriormente Eliaquim fue enviado humillado a Isaías para informarle el rumbo de los acontecimientos (2 R. 19:2; Is. 37:2). Evidentemente Eliaquim fracasó en su elevada vocación como siervo de Dios, y las referencias a la "carga" en Isaías 22:25 podrían implicar que su caída fue ocasionada por consideraciones de nepotismo.

Los diez capítulos finales de la profecía tratan los prerrequisitos básicos para la redención de Israel, y las glorias que se experimentarían en el día de la regeneración y la renovación en Sion. En estos discursos Dios es representado como un ser viviente que es terrible en ira (Is. 59:16ss.; 63:1ss.), pero a quien agrada mostrar misericordia a su pueblo y se deleita en las glorias de Sion. Aun en estas condiciones comparativamente favorables, el profeta se siente compelido a señalar una clara distinción entre las personas del pueblo escogido que responden a los actos de amor divino y los que repudian a la divinidad y desobedecen a su voluntad revelada (Is. 57:1; 65:13ss.; 66:5). En vista de esto él exige la humildad por parte de los israelitas (Is. 66:2), e indica que la práctica de la justicia incluye mucho más que una actitud puramente formal hacia los requisitos de la Ley (Is. 58:2ss.).

• • • • • •

El texto hebreo de Isaías ha sido en general, muy bien preservado, a pesar de la presencia de algunas cosas oscuras y algunas corrupciones. Aunque la versión LXX es con frecuencia útil para dilucidar ciertas dificultades, es en sí un tanto libre

en sus traducciones, y parece depender en varios casos de un tipo diferente de texto del utilizado por los masoretas.[85] Los rollos de Qumrán incluyen dos manuscritos de Isaías, uno de los cuales (1QIsa[a]) estaba completo y presenta varias lecturas que son diferentes de las del TM. Sin embargo, al examinarlas se encontró que las variaciones fueron ocasionadas en su mayoría por consideraciones de ortografía,[86] aunque algunas, por ejemplo 1QIsa[a] 65:3, podrían estar más cerca del original que el Texto Masorético al reflejar prácticas paganas contemporáneas.

El otro rollo de Isaías (1QIsa[a]), que es fragmentario, preserva la tradición masorética en forma casi idéntica. En 1QIsa[a] hay evidencia de una cantidad de errores característicos de los escribas, y afortunadamente no son serios como tales.[87] Su ortografía muestra ciertas peculiaridades fonéticas que eran menos prominentes en el TM y en 1QIsa[b], y señala hacia algunas desviaciones de la tradición del período pre-cristiano temprano. Este rollo aparentemente suministra una ortografía fonética contemporánea que tenía el objetivo de facilitar la lectura sin alterar realmente la pronunciación tradicional. En contraste, el rollo fragmentario 1QIsa[b] sigue la forma más antigua de ortografía usada en el período post-exílico. Aparte de su gran importancia al reflejar las fases en la transición de la ortografía hebrea,[88] estos manuscritos son de un valor inmenso porque indican el modo en que se pronunciaba el hebreo en el período previo a la era cristiana.

El comité de revisión de la RSV incorporó en esa versión inglesa diversas lecturas de 1QIsa[a].[89] Aunque algunas de estas representan muy poco mejoramiento respecto del TM tradicional, no hay dudas de que la lectura preservada en 1QIsa[a] 21:8 era muy superior a la de los masoretas. Según la versión inglesa AV el texto habla de un vigía que espera la llegada de un mensajero del oriente, y entonces sin advertencia introduce la figura irrelevante de una bestia fiera:

"Y clamó: Un león: Mi Señor, Yo estoy continuamente sobre mi guarda . . . "

lo cual al ser corregido por la referencia a 1QIsa[a] dice:

"Entonces el vidente clamó: Sobre una atalaya yo estoy . . . "[90]

Otra lectura preservada por los dos rollos de Isaías, pero que es ignorado por la RSV es digna de mención. Isaías 53:11 (TM), traducido por la AV y la RV, dice:: "Verá el trabajo de su alma y quedará satisfecho. . . . "

La versión LXX inserta la palabra "luz" antes del segundo verbo en la oración, y este cambio es confirmado independientemente por los rollos de Qumrán. Este

pasaje debiera decir: "Después de la aflicción de su alma verá la luz, estará satisfecho. . . ."

A diferencia de Orlinsky, que considera el rollo grande de Isaías como sin valor para el estudio de la tradición textual pre-masorética,[91] la mayoría de los estudiosos han quedado impresionados por el modo que ha preservado ciertas lecturas superiores, mientras al mismo tiempo da un firme apoyo a la tradición masorética. Aun las variantes inferiores en el rollo grande de Isaías testifican indirectamente por su naturaleza misma del inmenso valor del TM. Aunque el carácter más bien interpretativo de algunas variantes en el rollo en sí mismas actuarán como una llamada de atención contra su aceptación indiscriminada, la importancia de las lecturas divergentes es tal que las hace acreedoras de un estudio serio por parte de quienquiera que espere publicar traducciones del texto de Isaías.[92]

Literatura Suplementaria

Blank, S. H. *Prophetic Faith in Isaiah.* 1958.
Boutflower, C. *The Book of Isaiah (Chapters 1—XXX1X) in the Light of the Assyrian Monuments.* 1930.
Gordon, A. R. *The Faith of Isaiah.* 1919.
Kennett, R. H. *The Composition of the Book of Isaiah in the Light of History and Archaeology.* 1910.
Margalioth, R. *The Indivisible Isaiah.* 1964.
North, C. R. *Isaiah 40-55: Introduction and Commentary.* 1952.
———. *The Second Isaiah.* 1964.
van der Ploeg, J. S. *Les Chants du Serviteur de Jahvé dans la Seconde Partie du Livre d'Isaïe.* 1936.
Schelhaas, J. *De Lijdende Knecht des Heeren.* 1933.
Steinmann, J. *Le Prophète Isaîe.* 1950.

NOTAS DE PIE PAGINA: DECIMA PARTE. CAPITULO II. EL LIBRO DE ISAIAS

[1] Para una lista de estas referencias del NT véase *YIOT*, p. 206; cf. G. B.Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah* (1911), I, pp. xxxiv-xxxv; G. W. Wade, *The Book of the Prophet Isaiah* (1911).

[2] J. C. Döderlein, *Esaias* (1775), p. xii.

[3] R. Lowth, *Isaiah: A New Translation with Preliminary Dissertation and Notes* (2 tomos, 1778), ed. alemana (1779–81), 4 partes.

[4] J. C. Eichhorn, *Einleitung in das AT* (1780–83), III, p. 76.

[5] W. Gesenius, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaia* (2 tomos, 1821); cf. su *Der Prophet jesaia übersetzt* (1820). A él le siguieron L. Seinecke, *Der Evangelist des AT* (1870, pp. 20ss.p; A. Knobel, *Der Prophet Jesaia erklärt* (ed. de 1872), p. 331; G. A. Smith, *The Book of Isaiah* (1888), I; 1890, II; H. E. König, *Das Buch Jesaia eingekeitet, übersetzt und erklärt* (1926); C. C. Torrey, *The Second Isaiah* (1928), p. 53; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (1932), p. 218; L. Glahn y L. Köhler, *Der Prophet der Heimkehr, I* (1934); G. A. Barton en E. Grant (ed.), *The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible* (1938), pp. 61, 73; F. James, *Personalities of the OT* (1939), pp. 363, *et al.*

[6] F. Bleek, *Einleitung in das AT* (ed. de 1878), pp. 345s.

[7] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1888), II, pp. 70n., 80ss.

[8] K. Budde, *ZAW*, XI (1891), p. 242; B. Dhum, *Das Buch Jesaia* (1892), pp. 8ss.; para una crítica cuidadosa de esta posición véase E. J. Young, *Studies in Isaiah* (1955), pp. 39ss.; K: Marti, *Der Prophet Sacharja* (1892), p. 40 y *Das Buch Jesaja* (1900).

[9] R. Rückert, *Hebraïsche Propheten* (1831).

[10] A. Kuenen, *Historisch-critisch Onderzoek* (ed. de 1889), II, pp. 137ss. W. H. A. Kosters, *Theologisch Tijdschrift*, XXX (1896), pp. 577ss.

[11] T. K. Cheyne, *The Book of the Prophet Isaiah* en P. Haupt (ed.), *The Sacred Books of the Old and New Testaments* (1898).

[12] J. Skinner, *Isaiah en The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (1896–98), 2 Tomos.

[13] Para una exposición de estos principios en relación con Isaías, veáse S. Smith, *Isaiah Chapters XL–LV: Literary Criticism and History* (1944), pp. 6ss.

[14] H. Gressmann, *ZAW*, XXXIV (19140, pp. 154ss. S. Mowinckel, *ZAW*, XLIX (1931), pp. 87ss., *Acta Orientalia*, I (1937), pp. 1ss. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, pp. 377ss.; *ETOT*, pp. 332ss. P. Volz, *Jesaja Übersetzt und Erklärt*, II (1932).

15 Cf. W. H. A. Kosters, *Theologisch Tijdschrift* XXX (1896), pp. 577ss.; H. Gressmann, *Über die Jes. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse* (1898); E. Littmann, *Über die Abfassungszeit des Tritojesaia* (1899); *DILOT*, pp. 231ss.; K. Cramer, *Der Geschichtliche Hintergrund der Kap. 56-66 im Buch Jesaja* (1905); A. A. Zillesen, *ZAW*, XXVI (1906), pp. 231ss.; G. E. Box, *The Book of Isaiah* (1908); R. Abramowski, *Theologische Studien und Kritiken*, XCVII (1925), pp. 90ss.; K. Elliger, *ZAW*, XLIX (1931), pp. 112ss., *Deuterojesaja und sein Verhältnis zu Tritojesaja* (1933); E. Sellin, *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1930), pp. 73ss., 145ss.; H. Odeberg, *Trito-Isaiah* (1931); L. Glahn y L. Köhler, *Der Prophet der Heimkehr* (1934).

16 T. K. Cheyne, *Introduction to Isaiah: Jewish Religious Life After the Exile* (1901), p. xvi; K. Budde, *Geschichte der althebräischen Literatur* (1909), p. 177; M. Buttenwieser *JBL*, XXXVIII (1919), pp. 94ss.; J. Marty, *Les Chapitres 56—66 du livre d'Esaïe* (1924); R. Levy, *Deutero-Isaiah* (1925), pp. 30ss.; A. Lods, *Les prophètes d'Israël* (1935), pp. 309s., *et al.*

17 Para una reseña completa de literatura, véase C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study* (1948), pp. 28ss.; *RSL*, pp. 3ss.

18 E. G. por O. Fullkrug, *Des Gottesknecht des Deuterojesaja* (1899), pp. 68s.; J. Ley, *Theologische Studien und Kritiken* (1901), pp. 659ss.; S. H. Blank, *HUCA*, XV (1939–40), p. 20, *et al.*

19 E. g. A. Condamin, *RB*, XVII (1908), pp. 162ss.; E. Sellin, *Einleitung in das AT*, p. 77; R. Levy, *Deutero-Isaiah* (1925), pp. 138ss.

20 Así M. G. Glazebrook, *Studies in the Book of Isaiah* (1910), pp. 15ss.; J. Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht* (1916), p. 240; W. Rudolph, *ZAW*, XLIII (1925), pp. 90ss.; J. Hempel, *Zeitschrift für Systematiche Theologie*, VII (1930), pp. 631ss.

21 *Israelitische und jüdische Geschichte* (1914), p. 152 n. 1; cf. W. Staerk, *Die Ebed-Jahwe Lieder in Jesaja 40ss. Ein Beitrag zur Deuterojesajakritik* (1913), p. 138.

22 B. Duhm, *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt* (1892), pp. xv, 14s.; M. Schiau, *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes. 40–66. Ein litterarkritischer Versuch* (1895), pp. 13s., 59; R. Kittel, *Zur Theologie des AT* (1899), p. 22s.; L. Laue, *Theologische Studien und Kritiken* (1904), pp. 319ss.; R. H. Kennett, *The Composition of the Book of Isaiah in the Light of History and Archaeology* (1910), p. 72, *The Servant of the Lord* (1911), p. 121.

23 E. Sellin, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XLI (1930), pp. 73ss., 145ss., *ZAW*, LV (1937), p. 207. P. Volz, *Jesaia JJ übersetzt und erklärt*, pp. 149ss.

24 *DILOT*, pp. 230ss.

25 J. A. Alexander, *The Earlier Prophecies of Isaiah* (1846); *The Later Prophecies of Isaiah* (1847).

26 E. J. Young, *Studies in Isaiah*, p. 10; T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah, a New Translation with Commentary and Appendices* (ed. de 1884), I, p. 225 n. 2.

27 J. A. Alexander, *The Later Prophecies of Isaiah*, p. xxv.

28 R. Stier, *Jesaias, nicht Pseudo-Jesaias* (1850).

29 S. D. Lzatto, ספר ישעיה (1855); su título en italiano era *Il Profeta isaia volgarizzato e commentato ad uso degl'Israeliti.*

30 *Ibid.*, p. 446.

31 F. Delitzsch, *Biblische Kommentar über den Propheten Jesaja* (1866).

32 I, p. xv.

33 *Ibid.*, II, pp. 125s.; cf. O. T. Allis, *The Unity of Isaiah* (1950), p. 83 n. 5.

34 F. Delitzsch, *op. cit.*, II, pp. 129, 133; cf. W. T. Dawson, *ET*, II (1890–91), pp. 16s.

35 C. P. Caspari, *Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja* (1848), A. Rutgers, *De echtheit van het tweede gedeelte van jesaja* (1866). L. D. Jeffreys, *The Unity of the Book of Isaiah: Linguistic and Other Evidence of the Individed Authorship* (1899). D. S. Margoliouth, *Lines of Defence of the Biblical Revelation* (1903), pp. 72ss. G. L. Robinson, *The Book of Isaiah: In Fifteen Studies* (1910). J. J. Lias, *Bibliotheca Sacra*, LXXII (1915), pp. 560ss., LXXV (1918), pp. 267ss., J. Ridderbos, *De Profeet Jesaja* (1922). A. Kaminka, *Revue et Études Juives*, LXXX (1925), pp. 42ss., 131ss., LXXI (1925), pp. 27ss.

36 W. A. Wordsworth, *En Roeh* (1939).

37 *The Book of Isaiah: Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary*, I (1941); II (1943).

38 O. T. Allis, *The Unity of Isaiah* (1950). E. J. Young, *YIOT*, pp. 202ss., *Studies in Isaiah* (1955). *The Book of Isaiah*, I (1965).

39 A. B. Davidson, *HDB*, IV, p. 118, *OT Prophecy*, p. 11.

40 *Isaiah* (1959).

41 S. Smith, *Isaiah Chapters XL—LV: Lierary Criticism and History*, (1944).

42 *Ibid.*, pp. 6ss.

43 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9. Acerca de otros poemas del Siervo que se sugieren véase W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrán Scrools for the Bible* (1964), pp. 193ss.

44 J. Mauchline, *Isaiah 1–39. Introduction and Commentary* (1962).

45 *Ibid.*, pp. 9s.

46 *DILOT*, pp. 236ss.

47 Cf. T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah* (1894), pp. 255ss.

48 *DILOT*, p. 237.

49 C. C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation* (1928), p. viii.

50 J. H. Raven, *OT Introduction* (1910), pp. 190ss.

51 *FSAC*, p. 275.

52 C. R. North, *IDB*, IV, p. 293.

53 Cf. D. S. Margoliouth, *Lines of Defence of the Biblical Revelation*, pp. 75ss.

54 E. J. Kissane, *The Book of Isaiah* (1943), II, pp. xlvi ss., en oposición a H. Gressmann, *Der Ursprung der israelititisch-jüdischen Eschatologie* (1905), pp. 250ss., 305ss., y E. Meinhold, *Einführung in das AT* (1932), pp. 250ss.

55 *DILOT*, p. 226.

56 S. Smith, *Isaiah Chapters XL—LV: Literary Criticism and History*, pp. 49ss. W. A. Wordsworth, *En Roeh*, pp. 35ss.

57 N. H. Ridderbos, *NBD*, p. 572.

58 *Martyrdom of Isaiah*, V.

59 Cf. G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIX* (1912), I, pp. lvi, 332ss., 397ss.; C. F. Kent, *The Sermons, Epistles and Apocalypses of Israel's Prophets* (1910), pp. 497ss.

60 M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955), p. 118.

61 *Ibid.*, p. 100; cf. R. K. Harrison, *OT Archaeology*, p. 156 n. 99.

62 P. Volz, *Jesaja*, II, p. 200.

63 O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, p. 387.

64 R. H. Kennett, *The Composition of the Book of Isaiah* (1909), p. 85, *OT Essays* (1928), p. 146.

65 B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, pp. 9s.

66 W. Roberton Smith, *The Prophets of Israel* (1895), p. 355.

67 H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship* (1923), pp. 130ss.

68 *AJ*, X, 5, 1; S, II, 7; X, 2, 2.

69 W. H. Brownlee, *BASOR*, No. 127 (1952), pp. 16ss.

70 W. H. Brownlee, *The meaning of the Qumrán Scrolls for the Bible*, p. 253, acepta cautelosamente por E. J. Young, *Westminster Theological Journal*, XXVII (1965), pp. 94ss.

71 P. E. Kahle, *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle* (1951), pp. 72s.

72 W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrán Scrolls for the Bible*, pp. 247ss.

73 *Ibid.*, p. 253.

[74] J. H. Raven, *OT Introduction,* p. 105.

[75] A. Cuasse, *Les dispersés d'Israël* (1929), 35.

[76] H. Ewald, *A History of Israel* (1874), V, p. 42. K. Marti, *Jesaja* (1900), p. xv. G. Jölscher, *Die Profeten,* pp. 321s., 373.

[77] W. H. Cobb, *JBL,* XXVII (1908), pp. 48ss. J. A. Maynard, *JBL,* XXXVI (1917), pp. 213ss., *The Birth of Judaism* (1928), pp. 25ss. M. Buttenwiesser, *JBL,* XXXVIII (1919), pp. 94ss. C. C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation,* p. 53. S. Mowinckel, *ZAW,* XLIX (1931), p. 244. L. Finkelstein (ed.), *The Pharisees* (1938), II, p. 629. S. H. Blank, *HUCA,* XV (1940), p. 29, n. 55.

[78] O. T. Allis, *The Unity of Isaiah,* pp. 51ss. *YIOT,* pp. 237s.

[79] Cf. *LAP,* p. 191. Para una comparación linguïstica entre el Cilindro de Ciro y las profecías de Isaías acerca de Ciro, véase R. Kittel, *ZAW,* XVIII (1898), pp. 149ss.

[80] O. T. Allis, *op. cit.,* p. 57.

[81] C. C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation* pp. vii-viii.

[82] W. A. Wordsworth, *En Roeh,* pp. 327ss.

[83] C. R. North, *IDB,* II, p. 741.

84. W. E. O. Oesterley y T. H. Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development* (1930), pp. 225ss.

[85] Cf. R. R. Ottley, *Isaiah According to the Septuagint* (1904), I; (1906), II; A. Zillessen, *ZAW,* XXII (1902), pp. 238ss., XXIII (1903), pp. 49ss.; S. Mowinckel, *ZAW,* XLIX (1931), pp. 87ss., 242ss.

[86] Cf. M. Burrows, *BASOR,* No. 111 (1948), pp. 16ss., No. 113 (1949), pp. 24ss.; *JBL,* LXVIII (1949), pp. 195ss.

[87] Cf. W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrán Scrolls for the Bible,* pp. 156ss.

[88] Cf. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls,* pp. 109ss.

[89] Estas son: Is. 3:24; 7:1; 14:4, 30; 15:9; 21:8; 23:2; 33:8; 45:2, 8; 49:17, 24; 51:19; 56:12; 60:19; cf. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* p. 305.

[90] "Vidente" (הראה) se emplea como sinónimo de "atalaya" (21:6), siendo éste, probablemente, Isaías mismo.

[91] H. M. Orlinsky, *JQR,* XLIII (1952–53), p. 33.

[92] Para un estudio de ciertas lecturas, véase W. H. Brownlee, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls for the Bible,* pp. 170ss.

III. EL LIBRO DE JEREMIAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El libro de Jeremías recibe su nombre del célebre profeta del siglo séptimo. En la Biblia hebrea precede a Ezequiel, aunque hay una tradición rabínica que sostiene que Jeremías debería estar a la cabeza de los Profetas Posteriores.[1] En la LXX, Jeremías ocupa el lugar en que normalmente se le encuentra en las Biblias castellanas, pero en la Peshita, el libro aparece inmediatamente después de los Profetas Menores. La forma que la LXX da al nombre hebreo ירמיה o ירמיהו es *'Ιερεμίας*, que en las versiones latinas es traducido *Jeremias*.

El libro puede ser analizado brevemente de la siguiente forma:

I. Profecías Contra Judá y Jerusalén, c. 1-25
   A. Visiones proféticas iniciales, 1:1-19
   B. Oráculos de la primera parte de su ministerio, 2:1-6:30
   C. Crítica de la adoración cúltica, 7:1-8:3
   D. Discursos sobre la destrucción próxima de Judá, 8:4-10:25
   E. Incidentes en la vida del profeta, 11:1-12:6
   F. Lamento sobre Israel, 12:7-17
   G. Parábolas, advertencias y lamentos, 13:1-15:21
   H. Nuevas amenazas y discursos variados, 16:1-17:27
   I. La parábola del alfarero, 18:1-17
   J. Intriga contra Jeremías, 18:18-23
   K. Actos simbólicos y encarcelamiento, 19:1-20:18
   L. Oráculos acerca de Judá, 21:1-23:8
   M. Dichos en cuanto a los profetas, 23:9-40
   N. Advertencias a Judá, 24:1-25:38

II. Material Biográfico Relacionado con Jeremías, c. 26-45
   A. Conflictos con personalidades religiosas, 26:1-29:32
   B. Pronunciamientos en cuanto a la consolación, 30:1-31:40
   C. La compra de un campo, 32:1-44
   D. Promesas de restauración, 33:1-26
   E. Advertencias, 34:1-22
   F. El ejemplo de los recabitas, 35:1-19
   G. Los rollos de las profecías, 36:1-32

H. Sitio y caída de Jerusalén, 37:1-40:6
I. El régimen de Gedalías, 40:7-41:18
J. Huida a Egipto, 42:1-43:7
K. El profeta en Egipto, 43:8-44:30
L. El oráculo a Baruc, 45:1-5

III. Oráculos Diversos Contra Naciones Extranjeras, cáps. 46-51
IV. Apéndice histórico, cap. 52.

B. ANTECEDENTES DE LA PROFECIA DE JEREMIAS

1. *Judá entre las naciones.* La obra de Jeremías se desarrolló en una de las eras más críticas de la historia del pueblo hebreo. El profeta nació hacia el año 640 A. C. en Anatot, aldea que estaba unas dos millas al noreste de Jerusalén. De linaje sacerdotal, su padre era Hilcías, que bien puede haber sido descendiente de Abiatar y posiblemente la persona que descubrió el rollo de la Ley (cf. 1 R. 2:26).[2] Poco se sabe de los primeros años del profeta, pero probablemente haya sido criado en la tradición de la Torah, según lo indican sus poemas más antiguos, en los que Jeremías muestra una comprensión de los conceptos de la elección y del Pacto que viene de la era mosaica. Fue profundamente influido por los discursos de los profetas del siglo octavo, y en igual forma que a ellos le indignaba el sincretismo religioso pagano que fue prominente en la época de Manasés.

Recibió su llamado el año 626 A. C.,[3] el año trece del reinado de Josías, quizás el año de la muerte de Asurbanipal, último de los grandes reyes asirios.[4] Durante las cuatro décadas que duró el ministerio profético de Jeremías, en el Antiguo Cercano Oriente ocurrieron acontecimientos trascendentales, comenzando con el año mismo en que el profeta recibió su llamamiento. La muerte de Asurbanipal fue la señal para que Babilonia afirmara su independencia bajo Nabopolasar (626–605 A. C.), y esto, junto con el resurgimiento de la vitalidad de Egipto bajo Psamético (664–610 A. C.), iba a tener una importancia fundamental sobre el curso de la vida en el meridional reino de Judá.

Fue en este tiempo de trastornos y crisis que Jeremías fue llamado como siervo de Dios para reprender, advertir, consolar y exhortar a sus compatriotas, preparándolos de ese modo en alguna medida para las tribulaciones futuras. Evidentemente sentía muy profundamente su incapacidad personal, y aunque el cuadro presentado por Oesterley y Robinson[5] parece un poco exagerado en este

respecto, no cabe dudas que su descripción de sí mismo como un niño (Jer. 1:6) tenía el objetivo de dar a entender su sentimiento de personal inmadurez espiritual y social.

Durante el período transcurrido entre el tiempo de su llamamiento y el de la reforma religiosa del año 621 A. C., Jeremías estuvo principalmente preocupado de denunciar la corrupción religiosa contemporánea y proclamar la invasión inminente que vendría del norte. Los esfuerzos por identificar a los invasores cuyas actividades concentraron la atención del profeta han provocado una discusión considerable. Siguiendo a Heródoto, muchos estudiosos los han asociado con los Scitas que vivían más allá del Cáucaso, pero este punto de vista fue refutado por Wilke, que alega que los ejércitos invasores del norte de que habla Jeremías (cf. Sof. 1:2ss.; Joel 2:20) son las huestes de Nabucodonosor, y no las hordas Scitas.[6]

Sobre la base de una fecha tardía para los primeros diez capítulos de la profecía, C. C. Torrey identificó a los enemigos del norte con Alejandro el Grande,[7] pero Hyatt adopta una posición más conservadora al considerar al enemigo como los caldeos y medos que destruyeron Nínive el año 612 A. C.[8] Ante la ausencia de una evidencia irresistible en sentido contrario no parece ser sabio rechazar completamente la tradición de una invasión escita de Palestina, según Heródoto, o suponer que ninguno de los poemas primeros ha sido el resultado de tal estímulo emocional. Si el material relevante de los capítulos 4-6 y 8-10, que originalmente podría haberse referido a los escitas, fue escrito de nuevo por Jeremías aplicándolo a la invasión babilónica subsecuente, según sostienen Pfeiffer, Muilenburg y otros,[9] es algo completamente incierto, puesto que, como Hyatt ha señalado, tal suposición difícilmente hace justicia a los poemas mismos o a los métodos del profeta.[10]

El año 621 A. C., durante el décimo octavo año de su reinado, Josías inició una reforma sistemática de la religión y la moral en el reino del sur (2 R. 23:3ss.).[11] Esta reforma fue provocada por el descubrimienbto del libro de la ley en el curso de las reparaciones que se hacían a la estructura del templo. Aunque en aquel tiempo aparentemente no era aún un personaje público, puesto que acerca de la validez del descubrimiento fue consultada la profetisa Hulda (2 R. 22:14), no fue mucho después que Jeremías recibió el mandamiento de Dios de proclamar el contenido de este pacto en Jerusalén (Jer. 11:1ss.).

Durante muchas décadas ha sido una cuestión muy debatida el contenido preciso del rollo de la ley. Los partidarios del acercamiento de Graf-Wellhausen al estudio del Antiguo Testamento comúnmente han imaginado que estaba formado por el libro de Deuteronomio, que supuestamente había sido escrito unos veinte años antes más o menos y ahora por primera vez se le estaba imponiendo a la población. Por otra parte, la tradición judía sostiene que incluía todo el Pentateuco,[12] aunque esto parece improbable considerando el hecho de que 2 Crónicas habla de la obra como el "Libro del Pacto," y aparentemente podía ser leído en un tiempo razonablemente corto. Ya han sido discutidas otras consideraciones acerca de la naturaleza y contenido de esta obra, en consecuencia no serán recapituladas ahora. Sin embargo, no cabe dudas que el rollo fue reconocido de inmediato como antiguo y con autoridad, y fue venerado como un libro sagrado perdido y olvidado que se recobra milagrosamente.

Aparte de posibles indicios de un entusiasmo profético por las reformas de Josías (Jer. 11:1–8), Jeremías no contiene otras referencias a la última década del reinado de Josías. Ocho años antes de la muerte del rey, los babilonios bajo Nabopolasar se aliaron con los medos contra Asiria y comenzaron una reducción sistemática de las plazas fuertes a través del imperio. Asur, la capital, cayó el año 614 A. C., y después de dos años más de lucha amarga vino el colapso de la poderosa Nínive. El resto de la resistencia militar fue aplastada el año 610 A. C. con la conquista de Harrán, que había sido ocupada por el remanente del ejército asirio.

Con la caída de Asiria, el faraón Necao (610–594 A. C.), sucesor de Psamético, hizo valer el poder militar de Egipto e invadió la llanura costera de Palestina. Según la Crónica Babilónica, es claro que Necao avanzaba para ayudar a los asediados asirios de Harrán. Sin embargo, Josías no quería que Necao ayudase a los enemigos hereditarios de Judá, de modo que intentó detenerlo en Meguido. Cuando fue asesinado el año 609 A. C., fue hecho rey, por demanda popular, Joacaz II, hijo de Josías, pero después de tres meses fue depuesto por Necao (que siguió interfiriendo en los asuntos internos de Judá) y fue reemplazado en el trono por su hermano mayor Joacím. En seguida Necao impuso un pesado tributo sobre Judá, exigiendo al reino del sur que pagase cien talentos de plata y un talento de oro (2 R. 23:31ss.).

Durante el reinado de Joacím (609-597 A. C.) la fortuna del profeta Jeremías estaba caída. Esta situación fue precipitada por el así llamado "discurso del

templo" (Jer. 7:1-8:12), pronunciado hacia el año 609 A. C., en que Jeremías fustiga al pueblo de Judá por su supersticiosa confianza en el Templo de Jerusalén como fuente de liberación en tiempo de crisis. Cuando profetiza que Dios destruiría el Templo como anteriormente había arrasado el santuario de Silo, y que quitaría al pueblo de Judá de su vista, provocó un estallido de ira que casi le costó la vida. Así se repitió su experiencia anterior en Anatot (Jer. 11:18–23), y podría bien haber desanimado a uno que hubiera estado menos consciente de su inspiración y de su misión.

Por la naturaleza de sus dichos proféticos es claro que Jeremías captó los peligros inherentes en la posición que Judá tenía en la lucha internacional por el poder. El imperio Asirio se había desintegrado, y su lugar en los asuntos mesopotámicos había sido tomado por el poderoso régimen babilónico. Egipto una vez más había hecho valer su pretensión de tener voz en los hechos políticos del Cercano Oriente después de más de un siglo de decadencia, y parecía seguro que más tarde o temprano podría desafiar el poderío bélico de Babilonia. Si Judá se aliaba con Egipto naturalmente iba a sufrir las graves consecuencias si Egipto sufría una derrota, o si los babilonios decidían invadir el sur de Palestina y utilizarlo como base para futuras operaciones contra Egipto. Dolorosamente consciente de lo que le deparaba el futuro, Jeremías predijo que Judá sería tragada por el poder de Babilonia bajo Nabucodonosor (Jer. 25:9), y como consecuencia de este conocimiento anticipado él hizo esfuerzos dramáticos, aunque infructuosos por influir en la política extranjera de su país a fin de que Judá pudiera hacerse vasallo de Babilonia, y así evitar los horrores y agonías de la destrucción (Jer. 27:6ss.).

La situación militar llegó a su punto decisivo el año 605 A. C., cuando Necao marchó hacia el Eufrates y Nabopolasar envió a su hijo Nabucodonosor II con un ejército para hacerle frente. La batalla decisiva se libró en Carquemis, y en ella fueron derrotados los egipcios, de modo que el resto del poder en el Cercano Oriente quedó firme en las manos de Babilonia. Puesto que ahora todas las rutas de acceso a Egipto estaban bajo control babilónico, era sólo cuestión de tiempo para que la victoria de Carquemis fuese complementada por una marcha contra Egipto. Esta consideración fue la que hizo que Jeremías exhortara en favor de una sumisión a la suceranía babilónica, y cuando Ascalón cayó en manos de Nabucodonosor el año 604 A. C., la situación se hizo más aguda que nunca antes (cf. Jer. 47:5ss.; Sof. 2:4ss.).

El rey Joacim tenía poco tiempo para el profeta o para su mensaje (Jer. 26:20ss.; 9:26), debido a que sus inclinaciones religiosas eran idolátricas, y esto,

combinado con su egoísmo y vanidad personal, contribuyó a las desdichas del reino del sur.[13] Esencialmente era un oportunista político, como lo indican sus decisiones vacilantes con relación a Egipto y Babilonia. Habiendo sido tributario de Babilonia (2 R. 24:1) por unos tres años, Joacim se rebeló en un desesperado intento de independencia, a pesar de las advertencias de Jeremías (Jer. 22:18) en cuanto al resultado de tal política. La retribución babilónica se produjo con la invasión de Judá por las fuerzas caldeas el año 597 A. C. y el ataque inicial contra Jerusalén. Joacim murió justo antes de la captura de la ciudad, quizás como resultado de un levantamiento en la corte, y fue sucedido por su hijo Joaquín, que capituló a los babilonios y fue llevado cautivo a Babilonia junto con otros exiliados.

Respecto de este período crucial de la historia hebrea ha sido suministrada valiosa información por el material cuneiforme que contienen las Crónicas de los Reyes Caldeos, la que fue publicada en 1956 por D. J. Wiseman del Museo Británico. Puesto que ya discutimos previamente la significancia de este material, en este punto solo recordaremos su gran importancia como suplemento de lo que ya se conocía a través de las fuentes bíblicas en cuanto a los sucesos de esta era en particular.

Después del ataque del año 597 A. C., Nabucodonosor puso a Sedequías (Matanías), tío de Joaquín (2 R. 24:17), como rey títere de Judá. Así que, inadvertidamente selló la ruina del reino del sur, porque Sedequías era una persona esencialmente débil y vacilante. A pesar del voto de lealtad a Babilonia, no pudo evitar la intriga con Egipto, particularmente entre los miembros de la nueva clase gobernante de Judá. Esta estaba continuamente presionándolo para que hiciera alianza con los egipcios, y la ascensión al trono del faraón Hofra el año 589 A. C., que personalmente tenía ambiciones políticas en Palestina, añadió empuje a este movimiento, a pesar de las más solemnes advertencias de Jeremías (cf. Jer. 37:6ss.; 38:14ss.).

Cuando finalmente Sedequías decidió confiar en el apoyo egipcio y rebelarse contra Babilonia, los ejércitos caldeos nuevamente cayeron sobre el sur de Palestina el año 587 A. C. Los pequeños estados sirios cayeron ante el ataque del poderío babilónico, como Jeremías había predicho (Jer. 25:9), y Nabucodonosor sitió Laquis y Azeca. El descubrimiento de las ostracas de Laquis en 1935 y 1938 suministró vívidas ilustraciones acerca de las condiciones de la época según se reflejan en Jeremías. Estos documentos indican claramente el estado de crisis que

sobrecogió a Jerusalén, y muestran en qué medida se había quebrantado la moral de la población debilitada tanto por la disensión interna como por la amenaza de invasión.

Cuando Jerusalén finalmente sintió el peso del poderío babilónico el año 587 A. C., Jeremías aconsejó a Sedequías que se rindiera, como se lo había pedido con anterioridad (cf. Jer. 21:1ss.; 34:1ss.; 37:3ss.; 38:14ss.). Cuando este consejo fue rechazado, el profeta trató de dejar la ciudad, pero fue acusado de deserción hacia el enemigo y fue puesto en prisión. Aunque Sedequías posteriormente buscó su consejo (Jer. 38:14ss.), la ruina de Judá ya estaba sellada, y el año 587 A. C. ocurre la segunda cautividad, durante la cual se produce el saqueo del Templo y la tierra de Judá fue asolada. Nabucodonosor trató a Jeremías con gran deferencia, y cuando Gedalías fue nombrado gobernador de Judá, Jeremías se unió a él en Mizpa (Jer. 40:1ss.). Cuando el gobernador fue asesinado, el remanente de Mizpa huyó a Egipto, llevándose con ellos a Jeremías (Jer. 42:1ss.). El pasó sus días finales con Baruc su secretario en Tafnes en Egipto, donde profetizó la conquista de Egipto por Nabucodonosor (Jer. 43:8ss.).

2. *La personalidad de Jeremías.* La personalidad de Jeremías es una de las más claramente marcadas de todas las figuras proféticas del Antiguo Testamento. Caben pocas dudas en cuanto a su temperamento tierno y emotivo[14] como lo indica el profundo amor que demuestra por su pueblo (Jer. 8:18ss.), su intercesión por ellos en un tiempo de gran sequía (Jer. 14:1ss.), y sus lamentaciones por su ruina (Jer. 9:1; 13:17; 14:17). Aunque una cantidad de sus oráculos arrojan luz sobre su estado emocional, los que a veces son denominados incorrectamente "confesionales,"[15] son particularmente reveladores. Muestran que la vida del profeta se caracteriza por una pronunciada tensión, ocasionada por la presión de sus deseos e inclinaciones naturales por una parte, y por su premiante sentido de vocación divina por la otra. Lo segundo era tan abrumador que compensaba más que adecuadamente la reticencia, la sensitividad y la introspección natural que eran características tan marcadas de su naturaleza. Es este tipo de conflicto interno que da a su vida un contenido trágico, y lo presenta como un hombre perpetuamente atrapado en un torbellino emocional. Dios lo dotó de poder en su lucha por vencer su yo más bajo y resistir las decididas demandas de su personalidad para abandonar su vocación divina; sin embargo, en todo esto él estaba bien consciente

desde la partida, de su absoluta incapacidad para evadir su función profética (cf. Jer. 5:14; 15:16; 20:9; 23:29).

Puesto que su mensaje era invariablemente uno de advertencia, violencia y destrucción, el odio y la persecusión que provocó lo impulsaron a encontrar en su Dios el solaz y el refugio necesario para sostenerle en su misión profética. Aunque era ocasionalmente pesimista (cf. Jer. 15:10; 20:14ss.; 20:7), Jeremías se veía también atrapado en períodos de exaltación espiritual (cf. Jer. 2:13; 15:16; 20:11). La naturaleza de su oficio le impedía participar en las actividades más normales de la sodiedad humana, incluido el matrimonio (Jer. 16:1ss.), lo que lo lleva a la conclusión de que su vida debe continuar separada de sus congéneres humanos, bajo la mano conductora de Dios (Jer. 15:17). En su caso, esta no fue una bendición pura, porque en la existencia cotidiana de Jeremías alcanza su más alta etapa de desarrollo el ideal veterotestamentario de la comunión con Dios. Fue esto lo que no solamente capacitó al profeta para soportar los efectos corrosivos de la soledad, la desesperación, el fracaso y la frivolidad, sino también lo hizo un símbolo del valor en la ejecución de su vocación. A través de los períodos de persecución y encarcelamiento por igual mantuvo su integridad espiritual, y nunca se detuvo, para un acto de conveniencia personal, frente al peligro.

Aunque hubo ocasiones en que Jeremías estaba obviamente irritado por completo debido a la actitud obstinada de sus compatiotas Jer. 11:20; 12:13; 15:15; 17:18; 18:21), hubo también ocasiones en que intercede elocuentemente delante de Dios en favor de ellos (Jer. 11:14; 14:11; 17:16; 18:20). Sin embargo, en último análisis, Jeremías tuvo un señalado éxito en la única esfera de responsabilidad espiritual que es determinante ante los ojos de Dios. Como Hyatt lo ha expresado, "no fue llamado a la perfección de carácter, sino a la fidelidad: Jeremías no fracasó en su respuesta a ese llamamiento."[16]

C. LA COMPILACION DE JEREMIAS

1. *Historia de la Crítica.* Como ocurre con varios de los otros pofetas escritores, el material que comprende el libro de Jeremías en su forma actual es en realidad una antología de dichos proféticos. En su poesía y prosa muestra una amplia gama de formas y tipos literarios, desde los poemas líricos de guerra hasta el sensibilero derramamiento de la tristeza, desde el vívido material biográfico hasta el drama de la parábola actuada. La comparativa solidez del estilo literario en

las diversas partes del libro ha llevado a los críticos a identificar la presencia de lo que ellos han considerado ser estratas sobre las que se ha apoyado la obra. La fase moderna de la crítica literaria de Jeremías se inició en 1901 con los escritos de Duhm.[17] Aunque este autor muestra un gran aprecio por el estilo literario del profeta, sus opiniones acerca de la composición del libro son extremas en que limita los oráculos auténticos del profeta a las secciones poéticas escritas en el ritmo 3:2, y considera su única composición en prosa como la carta para los exiliados del capítulo 29. El estudio del libro dio un nuevo paso en 1914 con Mowinckel, que basó sus observaciones en el hecho de que algunas indicaciones conflictivas en cuanto a orden y confusión en el cuerpo de la profecía hablaban de un prolongado proceso de compilación y de redacción editorial.[18] Presta particular atención a los discursos en prosa de Jeremías, y los ve en su remodelada forma existente como que está imbuido de la enseñanza y filosofía característica de Deuteronomio.[19]

El análisis total de Mowinckel reconoce tres colecciones principales de material, la primera de las cuales comprende una composición de auténticos oráculos proféticos escritos sin una fórmula introductoria ni una conclusión, y distribuidos a través de los capítulos 1-25, con la excepción de los capítulos 7, 19 y posiblemente el 24. El segundo grupo importante consiste de material personal e histórico atribuido al autor del libro como un todo, e incluye secciones en los capítulos 19, 20, 26, 28, 29, 36, 37, 38, y 40-44. Mowinckel no acredita a Baruc la paternidad literaria de esta obra, sino la atribuye a un trasfondo egipcio en el período 580–480 A. C., después de la muerte de Jeremías. Sin embargo, esta imaginativa teoría no logra explicar cómo alguien que no fuera Baruc ni Jeremías pudiera ser responsable del material producido en Egipto; y en vista de la animosidad que Jeremías inevitablemente provoca entre los judíos en Egipto por la condenación de su forma de vida (Jer. 44:1ss.), no es paticularmente fácil ver precisamente quien más pudiera haber tenido simpatía por el profeta como para haber escrito algunas fases más bien importantes de su ministerio. La tercera sección prominente, que resulta ser de particular interés para Mowinckel, comprende un grupo especial de pronunciamientos de un marcado estilo deuteronómico introducidos por la fórmula "Palabra de Jehová que vino a Jeremías." Tales dichos aparecen en los capítulos 7, 8, 18, 21, 25, 32, 34, 35 y 44, y todos ellos fueron rechazados por Mowinckel sobre la base de no ser auténticos. Aunque su análisis general de la profecía fue característicamente original, apareció

para recibir una cantidad de crítica de parte de los estudiosos debido a la posición que había adoptado con respecto de la segunda y tercera colecciones de material de apoyo.

La posición más bien radical que niega la autenticidad de todas las secciones de esta profecía que parece ser dependiente de Deuteronomio u otro material relacionado con Deuterónomio fue apoyada, entre otros críticos, por Hölscher y Horst.[20] Algunas autoridades que adhirieron a la misma opinión acerca de la fecha de Deuteronomio según la sostenía Hölscher tomaron un punto de vista muy diferente en cuanto a la relación entre Deuteronomio y los escritos de Jeremías. Así, Kennett afirma que Deuteronomio estuvo bajo la influencia de Jeremías, y en esto fue seguido por Schofield.[21] Otros, al sugerir que Deuteronomio constituye la base de la reforma en tiempo de Ezequías, lo hacen anterior a Jeremías en un siglo aproximadamente.[22]

A pesar de las diferencias de opinión en cuanto a la fecha relativa y sobre la cuestión de autenticidad de secciones en particular, el análisis general de las fuentes literarias en dichos y poemas, relatos que incluyen a Jeremías y discursos proféticos con matices deuteronómicos reales o aparentes, fue aceptada en un comentario sobre Jeremías por Rudolph, con ciertas modificaciones en cuestión de detalles.[23] Un año antes que Rudolph publicara su obra, Mowinckel mismo alteró en alguna medida sus opiniones, reflejando el énfasis de la escuela escandinava y sosteniendo que los discursos en prosa no debían ser tenidos como una fuente literaria separada sino más bien como un cíclo de tradición que perpetúa los dichos de Jeremías en un estilo deuteronomista para producir una transmisión paralela independiente de las memorias acerca de los dichos del profeta.[24]

Mientras un gran número de autores estaba preparado para seguir en mayor o menor grado a Mowinckel en su enumeración de las tres principales clases de material subyacente a la profecía, H. G. May adhiere a una opinión diferente sobre la composición de Jeremías.[25] En su opinión, Baruc no era el biógrafo de Jeremías, sino su amanuense. La profecía en su estado final fue obra de un biógrafo anónimo que vivió no antes de la primera mitad del siglo quinto A. C. Estaba interesado en el regreso de Juda e Israel del exilio, y tenía como su preocupación primaria la restauración de la monarquía davídica. A pesar de estar bajo la influencia del editor de Deuteronomio y de personajes tan importantes como el "profeta desconocido del exilio," el biógrafo manifiesta sus propios

conceptos ideológicos a medida que reúne su material. Su biografía, según May, comprende dichos y recuerdos de Jeremías, a los cuales añade discursos y algunos otros materiales de su propia composición.

La debilidad de esta opinión está en el hecho de que acredita demasiado poco material escrito a Jeremías mismo. Aunque por cierto, no se puede afirmar la extensión de tales composiciones con ningún grado de certeza, la profecía deja en claro que una cantidad significativa de las fuentes subyacentes estaba disposible en forma escrita durante la vida de Jeremías. Además, como Leslie ha señalado,[26] la opinión de May ignora la significancia de la reputación de Baruc (Jer. 43:3), y no trata adecuadamente la complejidad y diversidad de tipos literarios en la profecía en su forma final. Mientras May llega a la conclusión de que los relatos biográficos no pueden venir de un contemporáneo de Jeremías,[27] Bright es de opinión que el material en cuestión era esencialmente fidedigno, y que en realidad era obra de un autor contemporáneo.[28]

A pesar de la amplia aceptación que tuvo el análisis que Mowinckel hace del material del libro, hay significativas divergencias en las opiniones de los especialistas respecto de todo el problema de la composición de Jeremías. Así, críticos como Skinner y Volz sostienen que los oráculos contra las naciones extranjeras que aparecen en los capítulos 46-51 no eran parte de la obra de Jeremías.[29] Por otra parte, Bardtke pretende que el profeta preparó una colección de oráculos extranjeros en los cuales aparece este material.[30]

El esfuerzo por reconstruir el rollo dictado a Baruc ha constituido otro acercamiento más a la dilucidación de los problemas relacionados con la composición de la profecía. El capítulo 38 describe el modo en que Jeremías dictó sus dichos contra Judá desde el tiempo de Josías a su secretario Baruc, y el modo en que el documento terminado fue destruido después de ser leído en diciembre del año 605 A. C., un día de ayuno. Posteriormente el contenido fue nuevamente dictado con adiciones, y este segundo rollo aparentemente constituye la primera edición de la profecía acabada.

De inmediato hay que conceder que los diversos esfuerzos por determinar el contenido del documento original no han sido impresionantes por su grado de unanimidad. Uno de los procedimientos seguidos ha sido el de tratar de reunir todos los oráculos que parecen haber sido pronunciados antes del año 605 A. C., pero, como Oesterley y Robinson han observado, esto da lugar a la subjetividad en la determinación de las fechas de los diversos pasajes.[31] En teoría, en todo

caso, habría que satisfacer tres consideraciones, siendo la primera de ellas la que se relaciona con el período que se extiende desde 626 hasta 605 A. C., durante el cual se pronunció el material original. La segunda incluiría la naturaleza de las proclamaciones características de este tiempo en particular, y parecería señalar a pronunciamientos de advertencia y juicio. La consideración final tendría que ver con la extensión real de los rollos, cuyo contenido era tal que podía ser leído tres veces en un día.

Mowinckel, que fue seguido en gran medida por Rudolph, favorece una reconstrucción del rollo original en función de algunos de los dichos y poemas que había individualizado como Clase A de su material subyacente. Esta opinión fue rechazada por Robinson y Eissfeldt, que prefieren pensar que el rollo original contenía los discursos que Mowinckel había descrito como Clase C de su colección.[32] Hyatt piensa que el rollo de Baruc contiene parte de los capítulos 1-6 y posiblemente el 8, concluyendo con 9:1.[33] Eissfeldt también sugiere otro conjunto de pasajes, que incluye el discurso del Templo (Jer. 7:1ss.) amenazas contra la nación (Jer. 13:1ss.) y contra Jerusalén (Jer. 11:6ss.), y la denuncia acerca de la profanación del sabbath (Jer. 17:19ss.).[34] Muilenburg nota cautelosamente que queda excluida la certeza en la materia, pero que el escrito original probablemente estaba contenido entre Jeremías 1:4-25:13.[35] A la luz de la diversidad de opiniones de los eruditos y la subjetividad esencial del acercamiento, parece sólo razonable reconocer que el contenido del rollo original de Baruc jamás será recobrado.

Según Pfeiffer, la profecía se puede analizar en tres grupos de escritos, siendo el primero las palabras que fueron dictadas o escritas por Jeremías mismo, el segundo el que comprende la biografía de Jeremías, presumiblemente escrito por Baruc, mientras el tercero consiste de contribuciones diversas de manos de editores y autores posteriores.[36] Suponiendo que Baruc no reprodujo las palabras de Jeremías *in extenso,* Pfeiffer supone que el escriba compiló sus propias ediciones de la profecía después de la muerte de Jeremías, elaborando muchos de los discursos en su propio estilo deuteronomista. Aun esta recensión fue sujeta a una posterior revisión, durante la cual fueron interpoladas extensas secciones poéticas y en prosa. Este punto de vista descuida el hecho de que aparte de Jeremías 52:1ss, casi no hay posibilidad de la presencia de material extraño en la antología profética. Además, es enteramente gratuito suponer que Baruc ejercía un estilo "deuteronomista," puesto que el estilo literario del amanuense no se puede

recobrar de la profecía en su presentación final, y por lo tanto, es enteramente desconocido. Además, tal opinión atribuye una amplia gama de funciones a Baruc, que es regularmente presentado en la profecía como el escriba de Jeremías, y no como el editor de sus composiciones.

En opinión de Oesterley y Robinson, el compilador de la profecía, que probablemente podría ser puesto en el siglo cuarto A. C., emplea tres tipos de material en tu tarea, que comprende pequeñas colecciones de dichos oraculares en forma poética, prosa descriptiva en tercera persona y oráculos elaborados como prosa retórica en primera persona.[37] Los pasajes en prosa no sin frecuencia llevan algún tipo de encabezado a fin de suministrar la fecha o algún otro tipo de información relacionada con circunstancias comparables, y esta situación casi invariablemente ocurre donde un pasaje en prosa precede a un grupo de oráculos. Al formular la profecía, el compilador toma cada sección de los dichos oraculares y los introduce por medio de una selección apropiada de uno u otro de estos dos grupos en prosa. Parece preferir los pasajes de prosa autobiográfica hasta el capítulo 19, a cuya altura ya había casi agotado los recursos de la sección en prosa expresada en primera persona. Oesterley y Robinson pretenden haber distinguido no menos de catorce grupos de poesía oracular, y sostienen que el estilo deuteronomista de algunos de los pasajes simplemente constituye la forma que tomaba la prosa retórica hebrea a fines del siglo séptimo y principios del sexto. Sostienen que solamente una parte de los oráculos poéticos podría ser fechada en el tiempo de Jeremías, puesto que algunos de ellos fueron evidentemente un producto de fines del siglo quinto o principios del siglo cuarto. Por otra parte, el material biográfico, en lo principal, fue casi contemporáneo y podría haber salido de la mano de Baruc. La obra del profeta mismo podría verse en las secciónes autobiográficas en prosa, aunque varias de ellas fueron asignadas por Oesterley y Robinson al período del exilio.

J. P. Hyatt usó el rollo de Baruc como base para su opinión en cuanto a la compilación de Jeremías; a dicho rollo fue agregada una segunda colección desde el capítulo 9:2 hasta el capítulo 23.[38] Esta probablemente haya sido obra de Baruc, y puede haber incluido las "confesiones" de "Jeremías" (10:23s.; 11:18-12:6; 15:10-21; 17:9, 10, 14-18; 18:18-23; 20:7-12, 14-18) junto con los oráculos de condenación o advertencia, los lamentos de pesar por la nación, o personales, y los materiales parabólicos. A esto agregó una serie de pasajes biográficos escritos en prosa, y que ocupan una posición importante en la segunda parte de la profecía.

Estas memorias fueron obra de Baruc, y podrían haber aparecido en alguna medida en el rollo original y en la colección subsecuente de material que generalmente se le atribuye. Según Hyatt, hacia el año 550 A. C., se hizo una colección deuteronomista de la profecía, quizás por parte de algún individuo o grupo que vivía en Egipto. Esta edición a veces preservaba la *ipsissima verba* de las profecías, pero en otras ocasiones daba una forma expandida o interpretativa del oráculo.[39]

El análisis de Hyatt es menos elaborado que los sugeridos por autores europeos tales como Cornill y Giesebrecht,[40] y su evaluación de los supuestos elementos deuteronómicos estaba más cerca del pensamiento de Mowinckel que del de Hölscher.[41] Sin embargo, debilitó su argumento al proponer la presencia de numerosas adiciones tardías en el libro, incluidas ciertas secciones escatológicas y el así llamado "Libro del Consuelo" en los capítulos 30 y 31. La relegación de éste a un período tan tardío como la época de Nehemías parece difícilmente apropiado para el contexto general, y es aun más sorprendente en vista del hecho de que Pfeiffer consideraba los oráculos en cuestión como auténticos, y por supuesto, extiende la colección para que incluya el capítulo 33.[42] La posición amplia adoptada por Hyatt es liberalismo evolucionista típico. Es deficiente al atribuir a Baruc una función más avanzada que lo que la evidencia en realidad permite, y porque le niega a Jeremías pasajes que parecen ser producto genuino del siglo séptimo A. C.

A pesar de la prolongada historia de la crítica de Jeremías, es evidente que los especialistas están lejos de estar de acuerdo en cuanto a la naturaleza del proceso a través del cual la profecía alcanzó su forma presente. Como ocurre con Isaías y otras composiciones similares, es casi seguro que el proceso de transmisión de los oráculos de los labios del profeta a la forma final del libro mismo fue considerablemente menos complejo que el que han supuesto la mayoría de los escritores liberales. Una cosa es cierta, a saber, que la historia de su composición y desarrollo no debe ser explicada completamente sobre bases puramente literarias.

En algunos círculos se ha hecho mucho del hecho de que el contenido de Jeremías no está presentado en una secuencia estrictamente cronológica. Por otra parte, aun un examen ligero de la profecía deja en claro que hay alguna especie de plan subyacente a la obra como un todo. Los capítulos 1-25 constituyen una clara unidad, a los cuales la LXX presta apoyo al insertar grupos de poemas acerca de naciones (46-51 y 25:15-38 del TM) después de Jeremías 25:14, reflejando quizás

un arreglo seguido por una tradición textual hebrea diferente. Otro grupo separado lo representan los capítulos 26-45, que tratan de la vida personal del profeta. Algunas autoridades como Weiser lo dividen en dos secciones formadas por los capítulos 26 a 36 y 37 a 45, aun cuando atribuyen el material esencialmente a Baruc.[43] Dado que el grupo como un todo se caracteriza por los relatos en tercera persona, ello parece ser una base poco real para dividirlo en dos partes. Las profecías contra naciones extranjeras que aparecen en los capítulos 46-51 constituyen un grupo claramente definido, mientras el apéndice histórico, el capítulo 52, es también una unidad obvia de la composición.

A pesar de la unidad fundamental del libro en su forma final, es un poco difícil ver por qué algunos pasajes deban aparecer en su posición presente. Podría ser que el alcance de ellos en particular refleje la forma de sus componentes, tales como el rollo de Baruc o su complemento posterior. Por otra parte, el orden general hizo posible que se enfatizasen repetidas veces los temas básicos del pecado nacional y su juicio. Aunque cualquier reordenamiento cronológico de la profecía puede ser especulativo por lo menos en algunas áreas, quizás sea posible considerar una distribución a grandes rasgos de la obra a la luz de sus antecedentes históricos, en la forma siguiente:

(a) Bajo Josías: 1:1-19; 2:1-3:5; 3:6-6:30; 7:1-10:25; 18:1-20:18.
(b) Bajo Joacaz: nada.
(c) Bajo Joacim: 11:1-13:14; 14:1-15:21; 16:1-17:2; 22:1-30; 23:1-8, 9-40; 25:1-14; 15:38; 26:1-24; 35:1-19; 36:1-32; 45:1-5; 46:1-12, 13-28; 47:17; 48:1-47.
(d) Bajo Joaquín: 31:15-27.
(e) Bajo Sedequías: 21:1-22:30; 24:1-10; 27:1-22; 28:1-17; 29:1-32; 30:1-31:40; 32:1-44; 33:1-26; 34:1-7, 8-11, 12-22; 37:1-21; 38:1-28; 39:1-18; 49:1-22, 23-33, 34-39; 50:1-51:64.
(f) Bajo Gedalías: 40:1-42:22; 43:1-44:30.
(g) Apéndice Histórico: 52:1-34.

Algunos de los pasajes citados arriba son difíciles de fechar, y otros requieren algo de comentario. El relato del arresto de Jeremías bajo Pasur (Jer. 19:14-20:3) probablemente no se refiera al período de Sedequías, dado que el Pasur a quien envió a Jeremías (Jer. 21:1) era el hijo de Malquías, mientras el Pasur del capítulo

20:1–3 era hijo de Imer. Un error cometido por algún escriba parece haber acreditado a Joacim (Jer. 27:1), con hechos que, como lo muestra el contexto, ocurrieron evidentemente en el reinado de Sedequías. A los capítulos 30 y 31 no se da fecha alguna, pero parecería, por el tenor del relato, que ya había ocurrido la deportación a Babilonia.

En conexión con los capítulos 50 y 51 surgen ciertas dificultades, puesto que parecería que el Templo ya había sido destruido (Jer. 50:28; 51:11, 51), hecho que aún no había ocurrido en el año cuarto de Sedequías. O este material data de un período posterior y refleja la actividad del profeta en Egipto, o describe a Jeremías contemplando la seguridad de la futura desolación del Templo. El primer punto de vista parece más atractivo a la luz de referencias tales como Jeremías 50:4, 17 y 51:34, 45, que indican que el exilio era un hecho ya consumado.

El capítulo 52 presenta un tipo distinto de dificultad, dado que es prácticamente idéntico con 2 R. 24-25. Según la opinión de este autor, este capítulo constituye el único material ajeno de alguna importancia que aparece en esta profecía. Es de carácter puramente histórico, y muy probablemente fue tomado de una fuente mayor, de la cual el profeta Jeremás no era el autor y que también fue utilizada por el compilador de Reyes. No hay dudas que fue añadido a la profecía dentro de los setenta años siguientes a los hechos que narra.

La relación del número de cautivos mencionados en Jeremías 52:28ss. a veces ha sido cuestionada a la luz de estimaciones mayores de los llevados a Babilonia. Sin embargo, no parece ser una razón adecuada para rechazar la autenticidad de la compilación, dado que tales estimaciones no eran algo poco común en el Antiguo Cercano Oriente. Así, los archivos de una familia hurrita cerca del año 1400 A. C. preservan un documento similar que describe la caída de un pequeño estado y suministra detalles de la deportación y las cantidades del pueblo involucrado.[44]

Obviamente la profecía de Jeremías toma forma inicial cuando los oráculos son puestos por escrito por primera vez el año cuarto de Joacim. Este material cubre un período que comienza hacia el año 626 A. C., y presumiblemente termina con ciertos acontecimientos que ocurren el año 605/4 A. C. La versión aumentada (Jer. 36:32) de estos oráculos marca la segunda etapa importante en la compilación de la profecía, y el resultado constituye el núcleo de la obra en su forma acabada. En relación con esto es muy fácil exagerar el rol de Baruc, como se ha mencionado con anterioridad. La necesidad de revisión que daría a la obra un sabor “deuteronómico” parece evitada por dos consideraciones: primero, que Jeremías

estaba probablemente familiarizado con Deuteronomio, no importa cual fuera el contenido del rollo descubierto en el tiempo de Josías; y segundo, que, como Oesterley y Robinson han señalado, el así llamado estilo “deuteronómico” de algunos de los oráculos era en todo caso nada más que la forma de la prosa retórica hebrea de fines del siglo séptimo y principios del sexto A. C.[45] En consecuencia, los numerosos elementos redaccionales “deuteronómicos” que muchos críticos han detectado en la antología porfética probablemente sean formas literarias contemporáneas, basadas sin duda en antiguos modelos según se ejemplifican en la Torah.

Aunque es casi imposible llegar por conjeturas a determinar el modo que esta profecía llegó a su forma definitiva, la naturaleza irregular de los oráculos parece implicar que fueron reunidos en un tiempo de angustia y torbellino, probablemente mientras el profeta y su secretario estaban concluyendo sus días en Egipto. La presencia del capítulo final con sus consideraciones concomitantes de fecha podrían sugerir que el libro de Jeremías estaba sustancialmente en su forma definitiva no después del año 520 A. C.

2. *Divergencias entre la LXX y el TM.* Hay pocos libros del canon del Antiguo Testamento que muestren divergencias tan sorprendentes entre el TM y la LXX. En la versión griega se omite una cantidad sorprendente del texto hebreo, y representan unas 2700 palabras o entre seis o siete capítulos.[46] Además, la LXX contiene aproximadamanente cien palabras que no se encuentran en el TM, aunque, como Pfeiffer ha observado, éstas carecen de importancia.[47] Como ocurre con las adiciones, las omisiones características de la LXX son más bien menores, debido, entre otras consideraciones, a la omisión intencional de los dobletes del texto hebreo (Jer. 8:10–12; 30:10s.; 48:10s.), o a lo que probablemente sea una forma condensada de lo presentado en el hebreo, como en los capítulos 27 y 28. Sin embargo, con mucho, la divergencia más prominente, se debe ver en los respectivos ordenamientos de los oráculos contra naciones extranjeras, los que aparecen en la LXX después de Jeremías 25:13. El v. 14 del texto hebreo fue omitido, y después de intercalar los oráculos, la LXX continúa desde 25:15. Esta situación contrasta con la del TM, donde el material fue agrupado al final de la profecía, ocupando los capítulos 46-51. Las diferencias pueden presentarse en forma tabular, como sigue:

Texto hebreo	*Versión LXX*
Egipto (46:1-28)	Elam
Filistea (47:1-7)	Egipto
Moab (48:1-47)	Babilonia
Amón (49:1-6)	Filistea
Edom (49:23-27)	Edom
Damasco (49:23-27)	Amón
Cedar (49:28-33)	Cedar
Elam (49:34-39)	Damasco
Babilonia (50:1-51:58)	Moab

Es completamente evidente que no es posible por ningún medio determinar el orden original de los oráculos en la profecía, y nada hay en la secuencia del texto hebreo que sugiera algún esquema organizacional en particular por parte del compilador. Quizás los traductores de la LXX hayan puesto Elam en primer lugar como deferencia a la influencia militar y cultural de Mesopotamia, pero esto no se puede determinar con certeza.También es posible que la LXX haya seguido una tradición textual hebrea independiente que aún no ha salido a luz, pero esto también es sólo conjetura y no puede ser probado. Aunque el texto de la LXX ocasionalmente muestra una regularidad rítmica de la que carece el hebreo, no se debe suponer necesariamente que la LXX es uniformemente superior al texto hebreo. Las generalizaciones de este tipo son peligrosas, y la mayoría de los comentaristas han seguido sabiamente el camino de considerar cada caso de variante textual en forma independiente, sobre la base de sus méritos intrínsecos.

D. EL MENSAJE DE JEREMIAS

Hablar de la teología de Jeremías como tal es encontrarse con dificultades, dado que el profeta estaba menos preocupado de una presentación teológica sistemática o formalmente articulada que con la ardiente necesidad de actuar como portavoz de Dios ante la gente de su tiempo. La vitalidad de su experiencia religiosa y su sentido de una íntima comunión con Dios virtualmente impide las formulaciones lógicas. En consecuencia, es un mejor acercamiento la consideración del énfasis específico de la perspectiva profética de Jeremías. Su concepto de Dios tiene mucho en común con el mantenido por los profetas del siglo octavo en que

reconoce a la Divinidad como el creador y soberano Señor de todo el universo (Jer. 23:23; 27:5; 31:35) así como también rector de la historia, que puede comisionar a hombres como Nabucodonosor para que hagan su voluntad (Jer. 27:6). El Dios al cual Jeremías adoraba conoce lo íntimo del corazón de cada hombre (Jer. 17:5ss.), y es una fuente vivificante de "aguas vivas" (Jer. 2:13) para quienes confían en El. A la vez que muestra un tierno amor hacia Israel, exige una obediencia implícita (Jer. 2:2; 7:1ss., 31:1ss.) y aborrece los sacrificios a las divinidades paganas (Jer. 7:30s.; 19:5) al igual que las oblaciones que le ofrece una nación desobediente (Jer. 6:20; 7:21s.; 14:12).

En el pensamiento de Jeremías hay un marcado alejamiento del concepto de una personalidad nacional corporativa como la que se mantiene en la tradición mosaica. Efectivamente, no es decir demasiado el afirmar que las ideas posteriores de una religión personal tiene su origen en la vida y enseñanzas de Jeremías. Aunque creía firmemente que la nación era la elegida por Dios y como tal se relacionaba con él mediante el Pacto (Jer. 2:3, 21; 11:15; 12:7ss.; 13:17, *et al.*), también estaba consciente de la larga historia de infidelidad y apostasía que había caracterizado la vida religiosa de Israel. Debido a ello la nación había sido reprendida repetidas veces por Dios a través de los profetas, y había sufrido diversas formas de aflicción (Jer. 2:30; 5:3; 7:28), pero todo ello sin lograr su propósito. A causa de esos repetidos actos de rebelión, los israelitas iban a sufrir el exilio como castigo, pero aun en esta experiencia calamitosa el fiel sería sostenido por la promesa de un Nuevo Pacto (Jer. 31:31) que iba a establecer con la casa de Israel y la casa de Judá.

Jeremías fue especialmente enérgico en su condenación de la conducta inmoral, que en su tiempo—como en épocas anteriores—era un hecho concomitante con la idolatría (cf. Jer. 5:1ss.; 23:10ss.). Al denunciar estas violaciones del ideal del Pacto, estuvo pronto a señalar que los sacerdotes y profetas descuidaron las demandas morales de su llamamiento (cf. Jer. 5:30s.; 6:13ss; 14:14), y que su delito estaba apresurando de hecho la ruina de la nación. En un tiempo en que el punto de vista popular de la religión daba estimación solamente a los actos rituales exigidos por la tradición cúltica, Jeremías en forma insistente enfatizó que se podía engendrar una verdadera obediencia a Dios en forma enteramente independiente del Templo o del culto. Sobre tal base, el sello de su concepto de la religión personal era la exaltación de la ley moral por sobre la ceremonial, principio que aplicó resueltamente a temas tales como la reverencia al Arca del Pacto (Jer. 3:16), las tablas de la Ley (Jer. 31:31), la señal de la circuncisión (Jer. 4:14; 6:10; 9:26),

el sistema de sacrificios (Jer. 6:20; 11:15; 14:12), y otros materiales adjuntos de la religión israelita.

Para Jeremías el único remedio para el pecado de la nación estaba en el arrepentimiento sincero seguido de una vida de obediencia a la voluntad divina (Jer. 9:23s.). Considera el pecado como la perversión del genio espiritual israelita, la búsqueda de lo que no tiene un valor real y que resulta en el repudio del vínculo que une a Israel con su Dios. La naturaleza del pecado es tan irresistible como las fuerzas biológicas que se hacen evidentes en los animales silvestres (Jer. 2:24), y su mancha penetra tan profundamente que no puede ser limpiada con lejía (Jer. 2:22). La consecuencia del pecado era el juicio y mientras más vivía el profeta más cierto estaba de que tal eventualidad vendría finalmente a la nación.

Aunque predicaba este destino en tono grave e inflexible, Jeremías, no obstante, tenía bastante esperanza para su pueblo. La tribulación de la cautividad llegaría finalmente a su fin (Jer. 25:11; 29:10), y aun Babilonia misma sería destruida (Jer. 50:1ss.; 51:1ss.). Este mensaje de esperanza estaba presente en los primeros discursos del profeta (Jer. 3:14ss.; 12:14ss.), y es digno de notar el hecho de que a medida que la fortuna espiritual de la nación se deterioraba progresivamente, la confianza del profeta en el poder de Dios para preservar y restaurar se hacía evidente en forma creciente (cf. Jer. 23:1ss.; 30:3ss.), culminando en su singular acto de fe en un momento de gran crisis (Jer. 32:1ss.). Pero, dado que los elementos temporales de la religión hebrea pronto iban a ser destruidos en su mayor parte, la necesidad vital para la implementación de la supervivencia de la esperanza era que la Ley divina fuese esculpida en los corazones humanos y no quedase sólo en tablas de piedra.

Como ocurre también con otros proftas, Jeremías contempla un futuro glorioso para los exiliados. Jerusalén reflejaría la santidad ética de la divinidad (Jer. 31:23ss.; 33:16), y sus habitantes ejemplificarían el grado de arrepentimiento y de obediencia (Jer. 3:22ss.; 31:18ss.) que aseguraría su perdón (Jer. 31:34). Hasta Samaria tendría una parte que cumplir en el ideal futuro de vida de la comunidad restaurada (Jer. 3:18; 31:4ss.), y las naciones gentiles también serían permitidas en la participación de las bendiciones que vendrían a la nación restaurada (Jer. 3:17; 16:19; 30:9). El príncipe mesiánico, un renuevo justo de la casa de David (Jer. 23:5; 30:9; 33:15s.), va a garantizar que la justicia y la equidad sean rasgos característicos predominantes de la vida de la tierra. Jeremías nada tenía para decir en cuanto a un templo restaurado con su culto, porque su preocupación

predominante era un futuro caracterizado por la regeneración espiritual y la purificación moral de la vida del Pueblo Escogido.

Literatura Suplementaria

Blank, S. H. *Jeremíah, Man and Prophet.* 1961.
Calkins, R. *Jeremiah, the Prophet, A Study in Personal Religion.* 1930.
Cash, W. *Jeremiah, A Prophet to the Nations.* 1945.
Elliot-Binns, L. E. *Jeremiah, A Prophet for a Time of War.* 1941.
Hyatt, J. P. *Jeremiah, Prophet of Courage and Hope.* 1958.
Lofthouse, W. F. *Jeremiah and the New Covenant.* 1925.
Overholt, T. W. *The Threat of Falsehood.* 1970.
Robinson, D. W. B. *Josiah's Reform and the Book of the Law.* 1951.
Von Orelli, C. *The Prohecies of Jeremiah.* 1905.
Welch, A. C. *Jeremiah, His Time and His Work* 1951.
Whitley, C. F. *The Prophetic Achievement.* 1963.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMA PARTE. CAPITULO III. EL LIBRO DE JEREMIAS

[1] Cf. H. H. Ryle, *The Canon of the OT* (1985), pp. 237ss.

[2] En cuanto a la relación entre Jeremías y la familia sacerdotal de Abiatar véase G. Duhm, *Das Buch Jeremia*, pp. 2s.; G. Hölscher, *Die Profeten*, p. 268n.; J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, p. 19; E. Bruston en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (1932), I, p. 603; A. Condamin, *Le Livre de Jérémie*, p. v; A. Lods, *Histoire de la littérature hebraïque et juive* (1950), p. 405; E. A. Leslie, *Jeremiah, Chronologically Arranged, Translated, and Interpreted* (1954), p. 20; B. W. Anderson, *Understanding the OT* (1957), p. 300. Entre los que han supuesto que Hilcías era el sumo sacerdote que descubrió el "libro de la ley" en el Templo, están Clemente de Alejandría, *PG*, VIII, col. 849; J. W. Colenso, *The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined* (1879), VII, p. 259; F. C. Jean, *Jérémie, sa théologie, sa politique* (1913), p. 5. Expresaron dudas acerca de este punto de vista C. W. Nägelsbach, *Jeremiah* (1868), p. x; T. K. Cheyne, *Jeremiah, His Life and Times* (1904), p. 19n.; P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (1928), pp. x-xi. En cuanto a la teoría de que Jeremías no era de linaje sacerdotal, véase T. J. Meek, *Th Expositor*, 8ava ser., XXV (1923), pp. 215ss., seguido por J. P. Hyatt, *JBL*, LIX (1940), p. 511, *IB*, III, p. 795. A esto se opone A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites*, pp. 112, 121.

[3] En cuanto a una fecha hacia 614–612 A. C., véase J. P. Hyatt, *JBL*, LIX (1940), p. 512, *JNES*, I (1942), pp. 156ss., *IB*, V, pp. 779s., a la que llegó rechazando Jer. 1:2. Cf. la respuesta de H. H. Rowley *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson*, p. 158 y en su *Men of God*, pp. 136ss.

[4] La fecha es aproximada. Véase una discusión al respecto en A. Poebel, *JNES*, II (1943), pp. 88s.; W. H. Dubberstein *JNES*, III (1944), pp. 38ss.; F. M. Cross y D. N. Freedman, *JNES* XII (1953), pp. 56ss. D. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, p. 220, lo fechan el año 627 A. C., siguiendo a Albright, *BPAE*, p. 79.

[5] *IBOT*, pp. 309ss.

[6] Heródoto, *Historiae*, I, 103ss. Siguiendo la interpretación escita están H. Venema, *Commentarius ad librum Jeremiae* (1765), I, pp. 142s.; C. F. Cramer, *Skythische Denkmähler in Palästina* (1777), pp. 22s; J. G. Eichorn, *Die hebräischen Propheten* (1819), II, p. 9; F. Hitzig, *Jeremia* (1841), p. 33; S. Davidson, *Introduction to the OT* (1863), III, p. 92; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (ed. de 1889), I, pp. 643ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1899), p. 244; B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (1905), pp. 82ss.; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah*

(1908), p. 21; A. S. Peake, *Jeremiah* (1908), pp. 20s.; C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT* (1912), pp. 544s.; H. P. Smith, *The Religion of Israel* (1914), pp. 163ss.; J. A. Bewer, *The Literature of the OT* (1922), p. 143, *The Prophets* (1955), p. 185; J. M. Powis Smith, *The Prophets and Their Times* (1925), pp. 106ss.; D. G. Hogarth, *Cambridge Ancient History* (1925), III, pp. 145s; C. F. Kent, *The Growth and Contents of the OT* (1926), p. 117; T. H. Robinson, *A History of Israel* (1932), I, pp. 412ss.; *PIOT*, pp. 482, 488, pero compárese con Pfeiffer en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (1932), II, p. 648; B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel* (1947), p. 190; I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel* (1947), p. 146; F. James, *Personalities of the OT* (1947), p. 307; J. Paterson, *The Goodly Fellowship of the Prophets* (1948), p. 99; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1956), pp. 421, 521; *ETOT*, p. 358; B. W. Anderson, *Understanding the OT*, pp. 301ss. Wilke, que rechaza esta opinión, *Alttestamentliche Studien R. Kittel dargebracht* (1913), pp. 222ss., fue apoyado por E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, VIII (1826), p. 137; C. F. Keil, *Jeremia und Klagelieder* (1872), pp. 77ss.; R. P. Smith, *Speaker's Bible* (1875), V, p. 314; F. Bleek- J. Wellhausen, *Einleitung in das AT* (ed. de 1878), p. 359; C. von Orelli, *Jesaja und Jeremia* (1891), pp. 222s.; A. Condamin, *Le Livre de Jérémie* (1920), pp. 61ss; P. Volz, *Das Buch Jeremia* (1921), pp. 57s.; J. Meinhold, *Einführung in das AT* (ed. de 1932), p. 231; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias* (1934); J. P. Hyatt, *JBL*, LIX (1940), pp. 499ss.; J. Bright, *JBL*, LXX (1951), p. 28n., *Interpretation*, IX (1955), p. 275, *BHI*, p. 293; J. Steinmann, *Le Prophéte Jérémie* (1952), pp. 58s.; F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (ed. de 1954), p. 195. Entre los que tenían dudas respecto de la interpretación escita están A. Bentzen, *Introduction to the OT*, II, pp. 121s.; A. S. Kapelrud, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, II (1952), col. 1190; K. Elliger, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (1956), II, p. 56; C. Kuhl, *The OT: Its Origin and Composition* (1961), p. 185.

[7] C. C. Torrey, *JBL*, LVI (1937), pp. 208s., *Vom AT, Marti Festschrift* (1925), pp. 281ss.

[8] J. P. Hyatt, *JBL*, LIX (1940), pp. 499ss.; cf. H. G. May, *JBL*, LXI (1942), p. 146n.; *YIOT*, p. 232.

[9] *PIOT*, pp. 494s.; J. Muilenburg, *IDB*, II, p. 826.

[10] J. P. Hyatt, *IB*, V, p. 779.

[11] Con respecto a la opinión en el sentido de que en Jer. 11:1ss. el profeta estaba abogando en pro de la reforma de Josías, véase F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (1907), pp. 65ss.; W. W. von Baudissin, *JDB*, IV, p. 91; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah*, p. 65; C. Steuernagel, *Einleitung in das AT*, p. 546; E. Bruston, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, I, p. 605; *PIOT*, pp. 493ss.; R. Augé, *Jeremias* (1950), pp. 17, 117; H. Cazelles, *Recherches de Science Religieuse*, XXXIX (1951), pp. 5ss.; B. W. Anderson, *Understanding the OT*, p. 318.

[12] El punto de vista tradicional de los judíos ha sido ampliamente apoyado por C. H. Gordon, *GBB*, p. 293. En cuanto a la teoría moderna de que contenía parte o la totalidad de Deuteronomio, véase H. H. Rowley, *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson*, pp. 157ss., *Men of God*, p. 161.

[13] J. G. S. S. Thomson, *NDB*, p. 606, J. Bright, *Jeremiah* (1965), p. xlviis.

[14] J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, p. 21.

[15] Jer. 10:23; 11:18ss.; 15:10ss.; 17:9ss.; 18:18ss.; 20:7ss. cf. 1:4ss.; 6:27ss.; 8:18ss.; 16:1ss.; *et al.* Véase el comentario sobre estos pasajes en W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia* (1917); J. A. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, pp. 201ss.; G. A. Smith, *Jeremiah* (1923), pp. 317ss.; E. A. Leslie, *The Intimate Papers of Jeremiah* (1953), *Jeremiah, Chronologically Arranged, Translated and Interpreted*, pp. 137ss.; G. M. Behler, *Les Confessions de Jérémie* (1959); B. Gemser, *VT*, supl. vol. III (1955), p. 134; H. H. Rowley, *Men of God*, pp. 155ss.; *et al.*

[16] J. P. Hyatt, *IB*, V, p. 783; cf. A. B. Davidson, *HDB*, II, p. 576.

[17] B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (1901).

[18] S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (1914).

[19] *Ibid.*, pp. 31ss.

[20] G. Hölscher, *ZAW*, XL (1922), pp. 233ss. F. Horst, *ZAW*, XLI (1923), pp. 94ss., *ZDMG*, LXXVII (1923), pp. 220ss.

[21] R. H. Kennett, *JTS*, VI (1905), pp. 182s., VII (1906), pp. 481ss., *The Church of Israel* (1933), pp. 73ss. J. N. Schofield en E. A. Payne (ed.), *Studies in History and Religion* (1942), pp. 49ss.; cf. G. R. Berry, *JBL*, XXXIX (1920), p. 46.

[22] Cf. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT* (1912), pp. 191ss., E. König, *Das Deuteronomium* (1917), pp. 48ss.; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy* (1918), p. cii; E. Sellin, *Introduction to the OT* (1923), pp. 73ss. Para un estudio de la relación entre Deuteronomio y Jeremías, véase Rowley, *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson*, pp. 157ss., y su *Men of God*, pp. 160ss.

[23] W. Rudolph, *Jeremia* (1947), pp. xivss.

[24] S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (1946), pp. 62s.

[25] H. G. May, *JBL*, LXI (1942), pp. 139ss.

[26] E. A. Leslie, *Jeremiah, Chronologically Arranged, Translated and Interpreted* p. 18 n. 4.

[27] H. G. May, *JBL*, LXI (1942), p. 152.

[28] J. Bright, *JBL*, LXX (1951), pp. 15ss.

[29] J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, p. 239 n. 3. P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, pp. 379ss.

[30] H. Bardtke, *ZAW,* LIII (1935), pp. 209ss., LIV (1936), pp. 240ss.

[31] *IBOT,* p. 306.

[32] T. H. Robinson, *ZAW,* XLII (1924), pp. 209ss. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 393ss.; cf. *ETOT,* pp. 350ss.

[33] J. P. Hyatt, *IB,* V, p. 787.

[34] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* p. 425.

[35] J. Muilenburg, *IDB,* II, p. 833.

[36] *PIOT,* pp. 500ss.

[37] *IBOT,* pp. 290ss. En cuanto a los críticos que adhieren a una fecha post-exílica para el libro, véase H. H. Rowley, *From Moses to Qumran,* p. 188 n. 3.

[38] J. P. Hyatt, *IB,* V, pp. 787ss.

[39] J. P. Hyatt en *Vanderbilt Studies in the Humanities,* I (1951), pp. 71ss.

[40] C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia erklärt* (1905), pp. xxxix ss. F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (1907), pp. xx ss.

[41] G. Hölscher, *Die Profeten,* p. 382 n. 2.

[42] *PIOT,* pp. 501s.

[43] *OTFD,* pp. 213ss.

[44] E. Chiera y E. A. Speiser, *JAOS,* XX (1927), pp. 57ss.

[45] *IBOT,* p. 298.

[46] F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (ed. de 1894), p. xix; cf. W. Rudolph, *ZAW,* XLVIII (1930), pp. 272ss.

[47] *PIOT,* p. 487.

IV. EL LIBRO DE EZEQUIEL

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Al igual que su antecesor en el canon hebreo, el libro de Ezequiel recibe su nombre por su personaje principal. El nombre hebreo יחזקאל probablemente signifique "quiera Dios hacer fuerte." En la LXX se traduce Ἰεζεκιήλ y en la Vulgata, *Ezechiel.* Aparte de las dos apariciones en la profecía, el nombre de Ezequiel no aparece en otros lugares del Antiguo Testamento.

El libro mismo tiene forma bífida. Sus dos divisiones principales se pueden analizar de la siguiente forma:

I. La Destrucción y Disolución de la Nación inminentes., caps. 1-24
  A. Introducción y llamamiento, 1:1-3:3
  B. Instrucciones a Ezequiel, 3:4-21
  C. Profecías y visiones de juicio, 3:22-7:27
  D. Visiones relativas a las abominaciones en Judá y la destrucción del estado, 8:1-11:25
  E. Oráculos que anuncian la cautividad de Jerusalén, 12:1-19:14
  F. Advertencias finales antes de la caída de la ciudad, 20:1-24:27
II. Oráculos Contra Naciones Extranjeras; La Restauración de la Comunidad Religiosa, caps. 25-48
  A. Profecías contra naciones extranjeras, 25:1-32:32
    1. Amón, 25:1-7
    2. Moab, 25:8-11
    3. Edom, 25:12-14
    4. Filistea, 25:15-17
    5. Tiro, 26:1-28:19
    6. Sidón, 28:20-26
    7. Egipto, 29:1-32:32
  B. Profecías de esperanza después de la caída de Jerusalén, 33:1-48:35
    1. El Nuevo Pacto, 33:1-22
    2. Avivamiento espiritual, 34:1-31
    3. La devastación de Edom, 35:1-15
    4. La restauración de Israel, 36:1-37:28

5. Gog y Magog, 38:1-39:29
6. El Templo ideal, 40:1-46:24
7. La restauración de la ciudad de Dios, 47:1-48:35

B. PATERNIDAD LITERARIA

En conformidad con la tradición preservada en los círculos rabínicos, los hombres de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel y los Doce,[1] afirmación que probablemente quiera decir que ellos editaron o copiaron el libro. Hubo, sin embargo, alguna disputa entre los rabinos acerca de su genuinidad. La escuela de Shammai repudió la profecía, sosteniendo que era apócrifa, sobre la base de que los primeros diez capítulos parecían ser teosóficos en carácter, y que el libro entraba en conflicto con algunos puntos importantes de la Torah, la cual era para ellos la norma para las Escrituras canónicas. En relación con esto la escuela de Shammai señala que, mientras la Torah exige dos becerros, siete corderos y un carnero como ofrenda de luna nueva (Nm. 28:11), Ezequiel prescribe un becerro sin mancha, seis corderos y un carnero (Ez. 46:6).

Según la tradición talmúdica, Hananiah ben Hezequiah, cabeza de la escuela de Shammai, quemó aceite de medianoche por trescientas jarras antes de poder justificar la admisión de la obra exílica en el canon de las Escrituras.[2] Sus intentos de armonización no tuvieron un éxito sin observaciones, como lo demuestra el hecho de que en el Talmud afirma que cuando venga Elías (cf. Mal. 4:5), serán explicadas las discrepancias entre Ezequiel y el Pentateuco.[3]

1. *Historia de la crítica.* El primer ataque grave a la paternidad literaria tradicional de Ezequiel vino de Spinoza (1632-1677),[4] y fue retomada casi un siglo más tarde por G. L. Oeder, cuya obra fue publicada en forma póstuma el año 1771.[5] Opinaba que la profecía en sí terminaba en el capítulo 39, y afirmaba que los capítulos 40-48 constituían una adición espúrea a la obra genuina. El año 1798 un colaborador anónimo de un periódico británico adoptó una posición similar hacia los primeros veinticuatro capítulos, los cuales encontraba completa - mente incompatibles desde el punto de vista de las normas literarias y morales con el resto de la obra, la cual atribuyó a Daniel.[6]

En el siglo diecinueve se hicieron nuevos ataques contra la paternidad literaria de la profecía por parte de Leopold Zunz, que enseñaba que Ezequiel fue un

producto de comienzos del período persa,[7] opinión que posteriormente modificó al punto de atribuir a la obra una fecha entre los años 440 a 400 A. C.[8] A. Geiger parece haber seguido a Zunz en sus conclusiones generales,[9] mientras Seinecke adoptaba una opinión más radical, considerando toda la composición como una obra pseud0-epigráfica compilada durante el período macabeo.[10]

A pesar de las pretensiones de esta naturaleza, la mayoría de los críticos del Antiguo Testamento del siglo diecinueve quedaron grandemente impresionados por las marcas de unidad y autenticidad que el libro presenta. Hasta que en 1913 fue posible para G. B. Gray resumir el consenso de la opinión crítica afirmando que ningún otro libro del Antiguo Testamento había sido distinguido con afirmaciones tan decisivas en cuanto a paternidad literaria e integridad, opinión que fue seguida por Driver.[11] Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes que esta extraña escena de unanimidad y armonía crítica fuese abruptamente perturbada. En 1924 salió de la pluma de Gustav Hölscher uno de los tratamientos más radicales a que haya sido jamás sometida la profecía de Ezequiel,[12] marcando un claro alejamiento de las opiniones en cuanto a unidad de paternidad literaria que Hölscher mismo había sustentado una década antes.[13]

Hölscher lamenta que por tanto tiempo Ezequiel haya escapado del "cuchillo crítico," y de que el único análisis metodológico hasta la fecha haya sido el de Herrmann, que había intentado explicar los duplicados del libro sobre la base de suposiciones en cuanto a que Ezequiel la había compilado en base a pequeñas profecías o resúmenes de oráculos que había recolectado en diversas oportunidades, y que había sido sometida a diversas revisiones por otras manos en tiempos posteriores.[14] Partiendo de la premisa de que Ezequiel era un poeta y por lo tanto probablemente no habría sido responsable de la prosa indiferente que se encuentra en gran parte de la profecía, Hölscher atribuye a Ezequiel unos dieciséis pasajes de alta calidad poética, y cinco secciones breves en prosa. El resto del libro, y particularmente aquellas áreas en que se pensaba había una relación entre Levítico y Jeremías, se atribuyó a la actividad de editores posteriores de tendencias levíticas que ejercieron su actividad entre los años 500 y 450 A. C. De los 1.273 versículos de que se compone la profecía en su presente forma, Hölscher acredita al Ezequiel histórico no más de 170 versículos en total.

Los extremos subjetivos a los que Hölscher llegó se basaron en gran medida en los métodos de análisis literario sentados por Duhm en su estudio sobre el libro de Jeremías. Que sus postulados acerca de Ezequiel como poeta que,

consecuentemente hubo de tener poca o ninguna conexión con las secciones en prosa de la profecía no sólo eran débiles en sustancia sino básicamente inaceptables fue la posición sustentada por Kessler, que señaló las estrechas conexiones existentes entre las secciones en prosa y las poéticas en la profecía.[15]

El estímulo que Hölscher dio a la disección crítica de Ezequiel halló una respuesta el año 1930, cuando C. C. Torrey presentó la teoría de que, aunque la obra es sustancialmente una unidad, originalmente había sido formulada en un trasfondo palestino y no en un medio cultural y religioso mesopotámico.[16] Torrey sostiene que la obra original pretende haber sido escrita en Jerusalén por un profeta del siglo séptimo A. C. que ejercía sus funciones en el tiempo de Manasés, pero que en realidad había sido compuesto en el período griego, quizás a fines del tercer siglo A. C. Entonces un editor tardío dio a la obra su tinte profético final y lo puso en un trasfondo del exilio en Babilonia. Según Torrey, este editor podría ser considerado como representante de un movimiento literario que tenía como su objetivo la vindicación de la tradición religiosa de Jerusalén.[17]

Desestimando los datos cronológicos precisos y completos que da el libro, él sostiene que el autor debe de haberse apoyado en una colección de oráculos que denuncian el paganismo del tiempo de Manasés (2 R. 21:10ss.; 24:2), el primero de los cuales fue atribuido al año trece del reinado de Manasés, y extendiéndose los demás, según su cronología revisada, hasta el año treinta y cinco de su reinado.[18] A fin de dar un mayor apoyo a sus argumentos, Torrey invoca la presencia de aramaísmos en la profecía como evidencia de una fecha más bien tardía en lugar de una fecha antigua para la obra como un todo. Esta afirmación es un tanto sorprendente, por decir lo menos, dado que a la luz de la prolongada historia del uso del arameo sería propio esperar la presencia de aramaísmos en la literartura semita compuesta en el tiempo cercano a la época en que se estima tradicionalmente que vivió Ezequiel.

Las conclusiones de Torrey fueron fuertemente atacadas por muchos estudiosos liberales,[19] y aunque Torrey trató de refutar algunos de sus argumentos, sus esfuerzos no tuvieron éxito.[20] Solamente dos críticos siguieron a Torrey en su fechación de Ezequiel, uno de los cuales fue su estudiante al doctorado, Millar Burrows. Después de examinar las relaciones literarias de la profecía, Burrows llega a la conclusión de que probablemente fue escrita en un período posterior al de Isaías 56-66 y de la parte aramaica de Daniel, y muy ciertamente antes de Eclesiástico, de modo que en su opinión la fecha sugerida por Torrey era

sustancialmente correcta.[21] El único otro erudito en aceptar su cronología fue Dahl.[22]

Trabajando desde un punto de vista independiente, otro autor, James Smith, llegó a conclusiones que tenían elementos en común con ls de Torey.[23] Smith sostiene que las profecías en realidad parecen pertenecer a la era de Manasés, y que en su forma original fueron dirigidas a los palestinenses. Pero, mientras Torrey afirma que la profecía era pseudo-epigráfica en naturaleza desde el comienzo mismo, y de ningún modo obra de Ezequiel, Smith sostiene que el autor tradicional es una persona real que trabajó en el norte, en Israel, durante el tiempo de Manasés, pero cuyos escritos fueron más tarde revisados y atribuidos, junto con su ministerio, a una época más tardía.

Para Smith, Ezequiel era del norte de Palestina y fue deportado el año 734 A. C., pero regresó a Palestina el año 691 A. C., quizás con el fin de instruir a los nuevos ocupantes de la tierra acerca de las tradiciones de divinidad local.[24] Como Torrey, Smith reconoce la unidad fundamental del libro y su trasfondo histórico en el tiempo de Manasés, y adamás reconoce la actividad de editores que posteriormente efectuaron transformaciones radicales en el material profético original. Sin embargo, a diferencia de Torrey, se niega a considerar la obra como pseudo-epigráfica.

En 1932, Volkmar Herntrich trató de combinar la fecha tradicional de Ezequiel con la idea de un escenario palestino para el ministerio del profeta según era mantenido por Torrey y Smith.[25] Al hacer esto fue uno de los muy pocos estudiosos que prestó una atención significativa a la posición que Smith trataba de establecer.[26] Herntrich sostine que los oráculos dirigidos a Jerusalén fueron realmente pronunciados allá, y sugiere que el marco babilónico fue el resultado de la actividad editorial realizada durante el período del exilio. Aunque reconoce que Ezequiel podría haberse unido a los exiliados en Babilonia en algun momento del período siguiente a 586 A. C. mira con poco favor la tradición de que el profeta haya ejercido un ministerio allí.[27]

Herntrich siguió a Hölscher al rechazar los capítulos 40-48 como parte de la obra original,[28] y en general superó tanto a Torrey como Smith en su estimación del monto de actividad editorial discernible en la profecía. Las opiniones de Herntrich fueron seguidas principalmente por Battersby Harford e I. G. Matthews. El primero difiere de Smith al afirmar que la frase "casa de Israel" era una descripción de la población de Juda y Jerusalén,[29] y ambos concuerdan con

Torrey al considerar los oráculos originales como exclusivamente palestinos en origen. Matthews sostiene que el profeta podría haber sido un israelita del norte, pero que había vivido en Jerusalén.[30] Se pensaba como posible que hubiera visitado Babilonia en algún momento, aunque bien pudo haberse contado entre los exiliados del año 581 A. C. La obra de este místico palestino fue editada en el exilio por un sacerdote de Babilonia, cuya actividad, según lo siente Matthews, fue suplementada más tarde por la adición de material apocalíptico y oráculos contra naciones extranjeras.[31] Matthews no era tan experto en el dominio de la crítica literaria como Torrey y otros, con el desafortunado resultado que, como May ha señalado, ocasionalmente atribuye material de una posición literaria y teológica análoga a fuentes más bien diversas, según se ilustra por su análisis del capítulo 36 de la profecía.[32]

Herntrich también ejerció una influencia considerable sobre las opiniones de Oesterley y Robinson, que sostienen que Ezequiel estuvo activo en Jerusalén entre los años 602 y 597 A. C. poniendo su llamamiento al ministerio profético hacia el año 600 A. C. Se anticiparon a la opinión de algunos críticos posteriores al postular un ministerio doble para Ezequiel, siendo la segunda parte de él la que se desarrolló entre los exiliados en Babilonia después de 597 A. C.[34]

La teoría de que Ezequiel ejerció su oficio tanto en Palestina como en Babilonia resultó atractiva para Bertholet, que publicó un segundo comentario sobre Ezequiel en 1936, en el cual resultó clara la influencia de Herntrich.[35] Su obra anterior[36] fue modificada al punto que Bertholet pone el llamado de Ezequiel (Ez. 2:3-3:9) en el año 593 A. C., la cual es un tanto más tardía que la fecha que atribuyen Oesterley y Robinson a ese evento.[37]Desde ese tiempo profetizó en Palestina hasta el año 587 A. C. cuando es llevado cautivo con el segundo grupo de exiliados. En Babilonia recibe un segundo llamado (Ez. 1:4-2:2) el año treinta de la cautividad de Joaquín, esto es, el año 585 A. C. Para sostener su teoría, Bertholet considera necesario enmendar el "año treinta" de 1:1 a "trece," a la luz de una teoría de doble recensión del texto.[38]

En esto refleja las opiniones de Kraetzschmar, quien argumenta a partir de la tradición talmúdica que sostiene que Ezequiel fue puesto entre Jeremías e Isaías y fue editado por los hombres de la Gran Sinagoga llegando a la posición de que la profecía fue compilada por un editor basándose en dos recensiones del texto, evidencias de lo cual se detectan en los pasajes paralelos y en los duplicados como los pasajes 3:16b-21 y 33:7-9; 10:8-17 y 1:16-21; 18:21-25 y 33:10-20.[39]

Bertholet sostiene que el profeta dejó inconcluso su material, y, además de reconocer adiciones secundarias, cree que puede dividir el texto en dos secciones amplias, una de las cuales proviene del período judaico (Ez. 2:3-3:9; 12:3, 17-20; 14:12-20; 15:1-8; 24:1-14; 33:21-29, y la mayor parte de los caps. 25-32 y la otra de los años del exilio en Babilonia (Ez. 1:1, 4-2:2; 3:10-16; 11:14-21; 14:4-23; 17:22-24; 20:33-44; 34:1-22; 35:1-6; y la mayor parte de los caps. 40-48).

Parte de la dificultad de la teoría de las dos recensiones sugerida por Kraetzschmar y desarrollada por Bertholet está en el hecho de que, como Cooke ha hecho notar, la mayoría de los supuestos paralelos, al ser examinados con cuidado, resultan no ser realmente paralelos.[40] Como resultado, la confusión crítica se agrava cuando una teoría que ya descansa en un fundamento muy inestable es llevada a su extremo. La obra de Cooke refleja la opinión más tradicional en cuanto a paternidad literaria y fecha de la profecía, porque sostiene la unidad esencial de la profecía y como única localización del ministerio profético en Babilonia. Según su opinión, los capítulos finales contienen una cantidad de adiciones secundarias,[41] mientras las visiones y otros fenómenos fuera de lo común deben ser explicados a la luz de los descubrimientos psicológicos modernos.

En 1943, Irwin hizo un examen más radical de Ezequiel siguiendo la tradición crítica de Hölscher en general. Trata de descubrir los oráculos poéticos originales del libro, que, según él sostiene, estaban sobrecargados de comentarios espurios. La mayor parte de su material poético había sido compuesto en Jerusalén por el profeta, antes de ir a Babilonia en la segunda deportación de cautivos. En un esfuerzo por recobrar los oráculos poéticos originales, que según su parecer yacen sepultados en los capítulos en prosa, Irwin individualizó los versículos cuyo objetivo era interpretar los oráculos señalándolos como no auténticos, y no como la obra del profeta mismo. Así, en los capítulso 4 y 5 pretende haber recuperado un poema original de seis trípticos en 4:1-2, 9, 11 y 5:1-3, siendo el resto del material de la sección un comentario introducido posteriormente—quizás proveniente de diversas manos—en el oráculo. Al distinguir de este modo entre lo que es tenido por auténtico y lo que no, Irwin logró mejorar los esfuerzos de Hölscher al punto de conceder a Ezequiel unos 251 versículos de toda la profecía.[43] Sin embargo, a pesar de sus cuidadosos esfuerzos en el análisis, no siempre es fácil estar seguros que lo que él decía haber individualizado como poesía era en realidad la forma poética genuina que él pretendía haber reconocido. Además, Irwin no logra apreciar lo que Torrey ha llamado "la abrumadora impresión de una

individualidad que es la misma a través del libro,"[44] o la homogeneidad de la obra, como lo hacen notar Muilenburg y otros críticos.[45]

La opinión sobre el doble ministerio de de Ezequiel desarrollada por Bertholet ganó unos pocos adherentes, incluido Wheeler Robinson,[46] que hacia fines de su vida abandonó sus opiniones anteriores y más tradicionales acerca de la obra del profeta.[47] Delorme, van den Born y Augé también aceptaron la teoría de Bertholet, con algunas modificaciones.[48] Para van den Born, Ezequiel estuvo activo en Jerusalén hasta el año 586 A. C., después de lo cual continuó su ministerio en Babilonia. Aunque una cierta parte del libro, según su opinión, podría haber venido de Ezequiel mismo, era dificil negar que tenía un cierto carácter pseudoe-pigráfico. La visión-llamamiento del capítulo 1 fue transferida de modo que siguiera al capítulo 32, dado obviamente que tenía la intención original de inaugurar el período babilónico del ministerio profético.

En 1945, Messel[49] prestó alguna atención a las teorías de Herntrich, cuyas opiniones, como se ha dicho con anterioridad, influyeron sobre Oesterley y Robinson, Bertholet y otros. En oposición a la teoría de que los receptores de los discursos originales vivían en Palestina, y que la forma presente de la obra se debió a un editor babilónico que estaba tratando de demostrar la superioridad del Dios hebreo en contraste con el panteón babilónico, Messel objeta que, en tal caso, los exiliados en Babilonia habrían estado familiarizados ya con la obra del profeta, e inmediatamente habrían repudiado el tipo de situación sustentado por Herntrich. Para Messel, la *gôlaḥ* comprende a las personas de Palestina que habían regresado del exilio, entre los cuales Ezequiel trabajó hacia fines del siglo quinto A. C. De la profecía misma, los capítulos 1-24 y 40-48 constituyen los dichos genuinos de Ezequiel, mientras los capítulos 25-32 son obra de un redactor que editó la profecía y aumentó los oráculos hacia el año 350 A. C.

Un punto de vista que colocó la actividad del profeta aun más tarde que el período considerado por Messel fue abrazada por Browne, que puso su ministerio en la época de Alejandro Magno.[50] Sugiere que Ezequiel había sido deportado de Jerusalén a Hircania el año 344 A. C., y que de dicho exilio es que fueron computados los datos cronológicos de su libro. Las tres excepciones a este principio general (Ez. 1:1; 29:17; 40:1) se calculan desde la ascensión de Artajerjes III al trono (359/8–338/7 A. C.). Browne reordenó el contenido de la profecía en una medida considerable, pero no cuestionó la unidad esencial de la

obra. Tal opinión está enteramente fuera de armonía con lo que se conoce de la cronología hebrea, y pone innecesariamente la profecía en una fecha tardía.

Aunque no es correcto decir con Fisch que nunca hubo un período en que fuese cuestionada la unidad de Ezequiel,[51] es indudablemente cierto que en el tiempo de Smend y después hubo pocos que levantaron objeciones a la paternidad literaria y autenticidad del libro.[52] Que la profecía constituía una unidad que no admitía análisis literario y división entre diversas manos era una opinión sustentada por igual por los críticos liberales y los autores conservadores, mostrando un desacostumbrado grado de unanimidad respecto de un libro del Antiguo Testamento. Aun cuando esta armonía fue interrumpida por Hölscher y otros, había aun una gran cantidad de autores que se mantenían en las opiniones tradicionales acerca de la unidad sustancial del libro,[53] mientras reconocían, al mismo tiemo, la posibilidad de adiciones secundarias a la profecía.

Uno de los estudios más penetrantes acerca del origen de Ezequiel fue publicado el año 1950 por C. G. Howie.[54] Este se puso en marcado contraste con el análisis especulativo de Hölscher, Torrey e Irwin. Howie toma la posición de que la unidad básica de la profecía comprende los capítulos 10-24, los que son anotados por un escriba mientras Ezequiel hablaba el año 30; los capítulos 25-32 que tratan de los oráculos contra las naciones extranjeras, fueron añadidos como un apéndice al material profético original; los capítulos 34-39 están formados por oráculos que fueron escritos de memoria o recolectados de alguna fuente existentes en aquel tiempo, y fueron conectados con los capítulos 25-32 por medio del capítulo 33. Los capítulos 40-48, que tratan del Templo ideal en visiones, existían en forma independiente y fueron puestos por escrito después de la experiencia extática. Howie así apoya la exactitud sustancial del punto de vista tradicional acerca de la composición y fecha de Ezequiel, y suministra evidencias lingüísticas y de otros órdenes para demostrar que ni la dicción ni el contenido de la profecía cuadra en otro lugar que no sea Babilonia ni en otro péríodo que no sea principios del siglo sexto A. C.

Conclusiones similares furon alcanzadas en forma independiente por Weir, que sostiene que, aunque se pueden detectar algunos elementos secundarios en la profecía, el libro, en su mayor parte, es obra de uno que ejerció su ministerio enteramente en Babilonia durante el período cubierto por el texto tal como existe ahora.[55] Sus opiniones produjeron un gran progreso en lo que respecta a la rectificación de las interpretaciones erróneas tradicionales de los liberales en el

sentido de que los oráculos previos al año 586 habrían sido dirigidos a la Jerusalén condenada.

Según la discusión precedente, es evidente que, desde el tiempo de Hölscher, ha surgido una gran variedad de opiniones críticas respecto de la profecía de Ezequiel. Según la opinión de este autor los estudios que siguieron no lograron alcanzar la meta que les propuso Kuhl, que esperaba que la erudición crítica apartara el libro de la crisis de opiniones divergentes para llegar a un claro entendimiento de su naturaleza y origen.[56] En cambio, parece más justo llegar a la conclusión, con Ellison, que los intensos estudios críticos de treinta y cinco años en gran medida se han anulado a sí mismos, y aunque han contribuido en una medida a la comprensión del libro, han dejado la posición en gran parte en lo que era antes de 1924.[57] Esta opinión también ha sido adoptada en los escritos de Muilenburg, Rowley y otros especialistas.[58]

2. *Trasfondo histórico del libro.* Todo intento de evaluación de la profecía debiera considerar primeramente el trasfondo histórico que se supone rodeó su compilación. No cabe dudas que el grueso de la obra se preocupa estrictamente del período exílico, aunque algunas secciones aisladas tales como el capítulo 27 ocasionalmente han sido relegadas a los siglos quinto[59] o cuarto[60] A. C. La identidad de Buzi, padre de Ezequiel (Ez. 1:3), es oscura, pero parece probable que haya sido miembro de una conocida familia sacerdotal sadoquita y que alcanzó prominencia durante la reforma de Josías del año 621 A. C. Probablemente haya continuado su ministerio después de la muerte de Josías en Meguido el año 609 A. C., aun cuando las reformas religiosas ya no se enfatizaban. Puede ser que Ezequiel mismo haya llegado a ser sacerdote del Templo durante el régimen de Joacim, o por lo menos en aquel tiempo puede haberse estado preparando para el sacerdocio.

Según Ezequiel 1:1; 33:21; 40:1, el profeta fue deportado a Babilonia el año 597 A. C. con un grupo de la nobleza judaica y vivió en Tel-abib junto al río Quebar (*nâru kabari*) cerca de Nippur (Ez. 1:1; 3:15)[61] en su propia casa (Ez. 3:24; 8:1). Según el versículo inicial del libro, su llamado ocurrió el año 592 A. C., el año treinta, el mes cuarto, y el día quinto del mes, aunque la referencia no especifica el punto desde el cual se inicia la cuenta de los treinta años. Sin embargo, el versículo siguiente sincroniza esta fecha con el año quinto del exilio de Joaquín. La

extensión del ministerio de Ezequiel, basándose en la última fecha dada en el libro (Ez. 29:17), fue de por lo menos veinte años.

Parece que su esposa murió en el tiempo en que Jerusalén fue desolada (Ez. 24:1, 15ss.), pero no es seguro si Ezequiel mismo vivió para ver a Joaquín liberado de la prisión, bajo Amel-Marduk (2 R. 25:27ss.; Jer. 52:31). Tradicionalmente pasó la totalidad de su ministerio en Babilonia, disfrutanto allí de especial estima como profeta (Ez. 8:1; 14:1). La primera división importante de su libro (capítulos 1-24) lo describe como el profeta de la destrucción inexorable, que interpreta para los exiliados la significación de los trágicos acontecimientos que iban a acaecer sobre los habitantes de Jerusalén. La segunda sección (capítulos 33-39) incluye sus esfuerzos por restaurar la moral y reedificar al remanente como una comunidad espiritualmente vigorosa.

Una de las hipótesis críticas más ampliamente aceptadas acerca de Ezequiel es la sugerida por Torrey y Smith al efecto de que la mayor parte, si no es que el todo, del ministerio de Ezequiel fue llevado a cabo en un escenario palestino. Esto fue inspirado mayormente por el hecho de que la mayor parte del contenido de los capítulos 1-24 parece dirigido a los habitantes de la arruinada ciudad de Jerusalén, y parece tener poca relevancia en lo que respecta a su contenido para la comunidad exiliada en Babilonia.[62] Además, a los estudiosos que apoyan una localización palestina para el ministerio de Ezequiel les parece que éste tenía un conocimiento tan íntimo de la gente y los hechos de Jerusalén como para hacer que el escenario babilónico parezca improbable. No importa qué otra cosa se diga de este punto de vista, vale la pena destacar que plantea una historia respetable, puesto que una tradición rabínica sostiene que Ezequiel había comenzado su actividad profética en Palestina.[63]

Desafortunadamente el mejor apoyo que podía enlistarse en favor de la opinión de que, sea que Ezequiel haya ido a la cautividad el año 597 A. C. o no, estaba profetizando en los alrededores de Jerusalén todavía el año 586 A. C., descansaba en una interpretación completamente errónea de los primeros oráculos. Se suponía que los discursos referentes a hechos anteriores a 586 A. C. estaban dirigidos a la Jerusalén destruida, mientras en la realidad el profeta estaba exponiendo el significado de acontecimientos futuros al grupo de los exiliados en Babilonia. El hecho de que sus oráculos fueran dirigidos a los habitantes de Jerusalén no es prueba de que realmente fueran pronunciados allá. Por analogía, no hay razón para suponer, como Rowley ha señalado, que Amós viajaba a los pueblos vecinos para

decirles directamente los oráculos correspondientes en su libro, o que toda denuncia contra los pueblos extranjeros que aparecen en los diversos libros proféticos hayan sido pronunciados a otros oídos que no fueran los de los israelitas.[64] Así parecería no haber una razón *a priori* para suponer que las profecías del período anterior a 586 A. C. no pudieran haber sido entregadas a los exiliados en la forma de un discurso dirigido a los habitantes de Judá.[65] Si fue posible que una comunicación de Jeremías llegara a los exiliados en Babilonia (Jer. 29:1ss.), en teoría debiera ser igualmente posible que algunos de los discursos de Ezequiel llegaran a los oídos de quienes vivían en Judá y Jerusalén.

Si el ministerio de Ezequiel realmente comenzó en Palestina, como muchos estudiosos han sugerido, está muy lejos de ser fácil, como Orlinsky ha mostrado, ver precisamente lo que un editor podría haber esperado ganar transfiriendo el ministerio profético a Babilonia, en contra de todos lo hechos conocidos.[66] Aunque es posible sacar algunas evidencias de los primeros capítulos para una localización palestina, es mucho más difícil omitir del texto las muchas referencias que señalan claramente un escenario mesopotámico para el ministerio de este profeta. Las imágenes mismas de la visión inaugural, por ejemplo, presuponen claramente un trasfondo de la metalúrgica babilónica, con imágenes de bestias mitológicas, piedras semipreciosas y cosas semejantes,[67] todo lo cual ofrece graves dificultades para un llamamiento inicial en Palestina, sin importar la fecha sugerida para la ocasión.

En un intento por enfrentar objeciones de esta naturaleza, O. R. Fischer sugirió que, aunque Ezequiel había ido a Babilonia en la deportación del año 597 A. C., había regresado a Jerusalén al recibir su llamamiento.[68] Esta teoría tiene el defecto de no tomar en cuenta el colorido estrictamente babilónico de los primeros discursos contra Judá y Jerusalén, y además suscita la grave pregunta en cuanto a si era en realidad posible que uno de los exiliados regresara a su tierra natal por decisión propia. Por cierto, es verdad que a Jeremías se le dio libertad de elección entre ir a Babilonia o permanecer en Judea si lo quería, privilegio que le concedió el capitán de la guardia (Jer. 40:1ss.). Sin embargo, no hay evidencia de que, mientras algunos cautivos judíos en Babilonia pudieran finalmente haber sido puestos en libertad de la prisión (2 R. 25:27), haya habido alguna vez sido dado el permiso, oficial o no, para que alguno de los exiliados en Babilonia regresara independientemente a Judea durante el período de la cautividad.[69]

Un intento aun menos probable por poner a Ezequiel en Judá por una cierta cantidad de tiempo fue hecho por Bentzen, que sugiere que el profeta era en realidad una especie de agente secreto al servicio de los babilonios, y que en esa calidad se le permitió regresar a Jerusalén unos pocos años antes de la caída de esa ciudad.[70] Esta improbabilidad se agudiza mucho más refiriéndose a la experiencia de Jeremías, que estuvo cercano a la muerte cuando la nobleza sospechó de esa actividad antes de 587 A. C. Si Ezequiel hubiera estado profetizando la destrucción de la ciudad en la misma Jerusalén, o en Judá al mismo tiempo que Jeremías—suposición para la cual no hay la más mínima evidencia—podría haber esperado una suerte similar, particularmente si en el proceso se hubiera hecho sospechosa su integridad política.

Aunque Kuhl cita algunas referencias (Ez. 2:3, 5s.; 3:7, 9, 24s.) en un esfuerzo por probar que Ezequiel soportó alguna forma de sufrimiento,[71] nada hay en los pasajes mencionados que pudiera indicar que las autoridades judiciales o del estado le estuvieran imponiendo algún castigo, como ocurrió en el caso de Jeremías. En cambio, las privaciones que Ezequiel soportó eran enteramente compatibles con la situación local babilónica, y de un carácter que sugiere que sus compañeros de exilio eran en realidad los principales responsables de ello.

La debilidad de la opinión de Herntrich en el sentido de que un discípulo exílico había transferido las profecías desde un marco palestino a uno mesopotámico fue claramente demostrada por Messel, que sugiere que los exiliados en todo caso habrían conocido los hechos de la vida de Ezequiel, y en consecuencia lo habrían repudiado, de ser la situación como Herntrich propone.[72] En lo que respecta al énfasis de Smith sobre la frase "casa de Israel" en relación con esto, sólo es necesario notar que ha sido anulado por la obra de Battersby Hartford, que muestra que la expresión también era usada en relación con los habitantes de Judá y Jerusalén, en forma completamente separada de toda posibilidad del tipo de ministerio en el reino del norte contemplado por Smith.[73] Un nuevo golpe a esta opinión lo dio Danell que ofreció evidencias pora demostrar que la expresión "casa de israel" también era utilizado para referirse a los exiliados.[74] Por lo tanto, es claro que no se puede usar la expresión como una demanda del reconocimiento de que haya habido un ministerio palestino de Ezequiel ya sea en parte o como un todo.

A la luz de la discusión precedente, aparecen graves dificultades que deben confrontar los que han objetado la localización tradicional de Ezequiel en su rol

profético. Es necesario recordar, como May ha declarado, que en sí no hay dificultades insuperables inherentes en el hecho de que el profeta pronuncie oráculos o realice escenas dramáticas en Babilonia dirigidas primariamente para beneficio de la gente en Palestina.[75] Es muy posible que sus palabras hayan sido llevadas allá, como debe de haber ocurido en otras ocasiones bajo diversas condiciones, cuando los profetas de Palestina pronunciaban oráculos de juicio contra naciones extranjeras. Como balance, parece mejor llegar a la conclusión, con Howie, que Ezequiel, como lo mantiene la tradición, fue profeta entre los exiliados en Babilonia, donde fue llamado a ser el portavoz de Dios, tanto para los que estaban con él como para los judíos que quedaron en la tierra de Palestina.[76]

Los problemas relacionados con la cronología de 1:1s. y el llamamiento de Ezequiel han sido motivo de abundante discusión, particularmente a la luz de la sugerencia de Bertholet en el sentido de los capítulos 1:4-2:2 y 2; 3-3:9 contienen dos llamamientos separados al oficio profético, en que el segundo indica el comienzo del ministerio en Palestina y el primero el comienzo de su acividad en Babilonia. Cabe notar que las secuencias cronológicas en general son completamente precisas en Ezequiel, y que ningún otro oráculo de la obra se pone en una fecha anterior a la contenida en el primer capítulo. Además, no hay evidencias de que algún otro discurso deba ser fechado con anterioridad a esta visión en particular. Así no parece haber ninguna razón válida para transferir la fecha de Ezequiel 1:1 a la visión de Ezequiel 2:3ss. y luego poner la visión del capítulo uno en un punto en el tiempo después de la que aparece en el capítulo dos, pone en una fecha anterior a la contenida en el primer capítulo. Además, no hay evidencias de que algún otro discurso deba ser fechado con anterioridad a esta visión en particular. Así no parece haber ninguna razón válida para transferir la fecha de Ezequiel 1:1 a la visión de Ezequiel 2:3ss. y luego poner la visión del capítulo uno en un punto en el tiempo después de la que aparece en el capítulo dos, como Bertholet lo ha hecho. Además, Rowley ha aclarado que con tal procedimiento el capítulo uno llega carecer de propósito, dado que no contiene un llamamiento ni una comisión. Además, el llamado de Ezequiel 2:3-3:9 se convierte en el comienzo de la omisión del profeta, pero sin ninguna indicación de la identidad de la persona que lo comisiona, o la ocasión en que se plantea tal actividad.[77]

La referencia al año "treinta" en Ezequiel 1:1 ha sido de interés para los estudiosos, en parte por la razón de no haber indicios en el texto del punto en que

se comienza a contar el tiempo. Begrich sostiene que la referencia al mismo mes en Ezequiel 1:1 y en 1:2 indica que el año treinta debe ser identificado con el año quinto de Joaquín como cautivo.[78] Como tal indicaría la fecha cuando Ezequiel recibió su llamamiento profético, pero, puesto que Ezequiel 1:1 constituye una de las fechas más tardías en la profecía cuando se la estima en función de la cautividad de Joaquín,[79] parecería ser distinta de otras notaciones cronológicas del libro. Bertholet estaba tan convencido que la referencia a los "treinta" debía estar relacionada con Joaquín que en forma completamente arbitraria cambió el texto para que diga "trece," y luego hace la cuenta en función de la cautividad de Joaquín.[80] Esto no es más satisfactorio que la opinión de Herntrich, que mantiene que el texto original hablaba de un "tercer" año, que él lo interpretó en función del reinado de Sedequías.[81] Sin embargo, Snaith sugiere que la computación fue hecha en relación con toda la extensión de la vida del Rey Joaquín, lo que pondría el llamado de Ezequiel hacia el año 576 A. C., si sigue a 2 Crónicas 36:9, o hacia el año 586 A. C. si se sigue a 2 Reyes 24:8.[82]

Torrey sostiene que la cuenta se hizo en función del reinado de Manasés,[83] mientras Browne da la fecha según el reinado de Artajerjes III.[84] Por otra parte, Cooke sigue la sugerencia de Begrich en que los significados de "treinta" en Ezequiel 1:1 y "quinto" en Ezequiel 1:2 son indénticos, explicándose la diferencia por los diversos sistemas de computación cronológica que se empleó.[85] Algunos escritores siguen la tradición del *Targum de Jonatán* al interpretar la fecha como el año treinta después de las reformas de Josías,[86] mientras otros adoptando la posición de Rosenmüller, sostiene que el texto se refiere al año treinta de la fundación del imperio neo-babilónico.[87] Aun otra interpretación de alguna antigüedad, y una hacia la que el presente autor se inclina favorablemente, es que el "año treinta" es la edad del profeta mismo.[88] Esta posición es reforzada por la tradición de que los levitas, como también los sacerdotes, debían tener alrededor de treinta años al comenzar sus funciones oficiales (Nm. 4:3ss.; cf. Lc. 3:23). En consecuencia, el nacimiento del profeta ocurrió hacia el año 622 A. C., fecha que corresponde muy de cerca con el límite puesto por Pfeiffer a partir de un estudio de las alusiones históricas en la profecía misma.[89]

Aunque ninguna explicación de la cronología comparativa de Ezequiel 1:1 y 1:2 está completamente libre de dificultades, parece ser que el mejor acercamiento es el de considerar la referencia a los "treinta años" en 1:1 como algo completamente independiente del resto de las notas cronológicas de la profecía. Estas están

basadas uniformemente en los años de cautividad de Joaquín, hecho que Albright considera una notable confirmación del carácter genuino de la profecía.[90] Aunque es obviamente discreto adoptar este procedimiento, también es realista en el sentido de que, aparte de un período de unos pocos meses de gobierno (2 R. 24:8), los años de reinado de Joaquín en lo que respecta a su pueblo, eran también los años de su exilio.

Los descubrimientos de Koldewey en conexión con la designación de raciones para la casa real han mostrado por implicación que los babilonios reconocían a Joaquín como el rey legítimo de Judá, y han dado sustancia a la costumbre de los exiliados de fechar los eventos en función de sus años de reinado y no por los de Sedequías.[91] Si se toman los "treinta años" de Ezequiel 1:1 como referencia al profeta mismo, la cronología de la profecía queda sin problemas. Sobre esa base, es posible suponer que el profeta murió algo después del año 571 A. C., y ello le daría una vida de poco más de cincuenta años. Aunque es verdad que es más bien desusado dicho medio para llamar la atención hacia la edad del profeta, se puede responder que Ezequiel estaba lejos de ser un hombre común; también el versículo en cuestión presenta ciertas características que son únicas en cualquier interpretación.

C. COMPILACION DEL LIBRO

Cualquier intento de discutir la proveniencia y composición de Ezequiel debe comenzar por notar un tema que se ha repetido uniformemente en el estudio de la profecía, a saber, que a pesar de la posible presencia de elementos secundarios en la composición, la obra como un todo lleva la marca decidida de una sola personalidad.[92] Aunque esto en sí no es automáticamente una garantía de la integridad de la profecía en su forma presente, es ciertamente un argumento poderoso en su favor. Sin embargo, unos cuantos críticos que han tratado de recuperar los "oráculos originales" de Ezequiel de la sustancia de la profecía han atribuido esta homogeneidad a la forma minuciosa en que fue editado el libro.[93] Aun así, algunos que adhieren a esta posición no han perdido de vista el hecho de que el principal editor de la composición bien pudo haber sido una y la misma persona, y no una variedad de manos.

Como ocurre con la mayoría de los escritos proféticos, Ezequiel comprende una antología de material asociado con el ministerio exílico del gran profeta. En

algunos aspectos es muy similar en estructura a Isaías y Jeremías—por ejemplo, en el modo en que se agrupan los oráculos contra naciones extranjeras. A diferencia de otras profecías, sin embargo, Ezequiel da fechas específicas a varias de sus secciones (Ez. 1:2; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1, 17; 33:21; 40:1). Parece no haber razones para dudar cuando Albright y otros aceptan la validez de estas fechas en la forma que aparecen y las cuentan en función de la cautividad de Joaquín, la cual, como ya se ha notado, correspondería con los años de su reinado. A pesar de la corrección sustancial de las fechas, no todas las secciones prefijadas de esta forma están en orden cronológico, ni es necesariamente el caso de que todo el material asociado con una fecha en particular haya sido escrito o predicado enteramente en aquella ocasión específica, como quizás podría ser ilustrado por los oráculos contra Tiro (Ez. 26:1-28:26).[94]

Las evaluaciones críticas de las habilidades literarias de Ezequiel han variado considerablemente. Mientras Lowth iguala sus logros poéticos con los de Esquilo,[95] Driver lo considera como el más uniformemente prosaico de los antiguos profetas hebreos,[96] y Bewer sostiene que era prosaico aun cuando escribía poesía.[97] A pesar de las evaluaciones individuales de las habilidades literarias de Ezequiel es de gran importancia evitar la iniciación de un análisis literario de la obra basándose en la ingenua suposición de que el autor era esencialmente un poeta, como Hölscher e Irwin. No se puede afirmar con absoluta certeza en qué medida el libro como un todo haya sido escrito en el tiempo de Ezequiel, aunque Widengren ha presentado evidencias para mostrar que porciones de la profecía indican que el profeta escribió por lo menos algunos de sus discursos durante su vida.[98] Esta opinión está en contraste con la de Hempel, que sostiene que los oráculos de Ezequiel fueron transmitidos oralmente, y que se hicieron varias colecciones subsecuentes antes de la compilación final del libro en la forma que actualmente tiene.[99]

Es, por los menos, posible que Ezequiel, al igual que Jeremías, haya preparado una colección de sus propios oráculos los cuales sirvieron como base para la forma presente de la profecía, si es que en realidad no constituye el grueso de ella. Reflejando la metodología general de la escuela literaria analítica, Kraetzschmar sugiere que el libro fue estructurado a partir de dos fuentes, una escrita en primera persona y la otra en tercera. Aunque este modo de explicar las duplicaciones y los pasajes paralelos fue aceptada con algunas reservas por Budde,[100] no logró la aceptación entre los estudiosos, particularmente cuando Sellin señala que la tercera

persona fue empleada solamente en una ocasión por Ezequiel.[101] Así que, una teoría de dos fuentes del tipo visualizado por Kraetzschmar obviamente va más allá de la evidencia existente. Más aun, como ya se ha hecho notar, al examinar algunos de los duplicados supuestos se ve que son más bien diferentes de lo que Kraetzschmar había imaginado, debilitándose así aun más la teoría.

Una explicación un poco mejor para las secciones duplicadas de Ezequiel ha sido suministrada en el comentario de Herrmann, que sostiene que Ezequiel mismo compiló el libro sobre la base de notas de sus oráculos proféticos, los cuales había acumulado en el transcurso del tiempo, y que subsecuentemente editó y aumentó para la primera edición de su obra.[102] La opinión de que tales duplicaciones eran la obra de copistas es débil en que tiende a desbaratar el reconocimiento de la unidad de carácter que la obra exhibe, y confunde la actividad de un copista con la de un editor.[103]

La mayor parte del análisis crítico del libro se ha convertido en decidir la cantidad de material oracular genuino que contiene, postulado teórico que invita a una cuestión más que tiene que ver con la medida en que es posible establecer cánones de genuinidad, y qué es lo que en realidad constituye un oráculo así definido. ¿Debe considerarse válido un oráculo solamente cuando tiene el aspecto de un registro taquigráfico, o *in extenso,* o es igualmente auténtico cuando preserva la sustancia de un discurso profético dicho con anterioridad, quizás con algunas omisiones o adiciones? Tales consideraciones llevan por su parte a la pregunta definitiva si es posible en último análisis saber precisamente qué era lo que constituía la forma detallada de un oráculo original. En este último respecto el erudito depende del testimonio e integridad del autor antiguo en una mayor extensión de lo que han entendido la mayoría de los críticos analistas, particularmente en un caso como el presentado por Ezequiel, donde hay un notable grado de uniformidad en el producto terminado. Considerar dicha homogeneidad como debida principalmente al trabajo de un editor en un período posterior es pasar por alto el hecho de que si esta uniformidad no hubiera sido característica de la obra original, la diversidad entre autor y editor hubiera aparecido claramente en una estapa posterior de la historia del libro.

Los esfuerzos por recobrar el "libro original" de Ezequiel frecuentemente se han iniciado con una evaluación de la autenticidad de la visión del trono carroza de los primeros dos capítulos. Para Hölscher solamente la visión de la tormenta en Ezequiel 1:4, 28 era original, mientras el resto lo consideraba material

secundario.[104] Herntrich rechaza la originalidad de la visión del capítulo uno, como también lo hace Irwin,[105] mientras Messel sostiene que está textualmente desplazada, habiendo estado, según su opinión, originalmente antes del capítulo 45.[106] Matthews llega a la conclusión que en la visión del trono carroza están engastados fragmentos de un poema, y que los primeros dos capítulos eran esencialmente una composición.[107]

H. G. May, por otra parte, argumenta con fuerza en favor de la originalidad del material, afirmando que la visión de la tormenta, el trono y la carroza comprenden una unidad ideológica que no admite una separación artificial.[108] May refuerza su argumento apelando al concepto de gloria divina que se refleja en el Salmo 29, el cual según él probablemente sea muy anterior al tiempo de Ezequiel. Cita una presuposición más en favor de la originalidad de la visión del trono carroza tomada del patrón mito y rito relacionado con la entronización de la divinidad y los ritos de Tammuz.[109] Sin embargo, hay algunas dificultades claramente obvias en cualquier interpretación de este material en función de la entronización divina, como May mismo reconoce. No hay evidencias, ni prueba alguna, de la existencia en Israel durante el período pre-exílico de una ceremonia anual de entronización similar a la que se encuentra en Babilonia, de modo que cualquier interpretación que sigue esa línea debe ser considerada altamente especulativa. En segundo lugar, la visión del capítulo uno muestra claramente que Ezequiel no estaba siendo testigo de un ritual de entronización. Tercero, no hay indicio alguno en la literatura exílica en el sentido de que los hebreos hayan practicado ritos de Tammuz en el exilio, y ninguna indicación hay en los capítulos uno y dos de que el profeta estuviera remotamente preocupado de la partida o la muerte de Tammuz. La visión del trono carroza es una unidad, como May observa, y está finalmente conectada con el llamamiento del profeta. Tan vigoroso fue su impacto que se refleja con notable similitud de dicción en dichos que ocurren muchos años más tarde, según se registra en los capítulos 40-48. Como tal, muy legítimamente podría ser considerada como parte integrante de la experiencia espiritual del profeta, y por lo tanto, como auténtica.

Se han hecho esfuerzos por dividir el capítulo 27 en elementos en prosa y en verso, y atribuirlos a distintas manos. Morgenstern sostiene que el capítulo se refería a acontecimientos del año 480 A. C.;[110] Browne propuso una fecha aun más tardía en el período de Alejandro Magno, la que fue apoyada por Torrey.[111] Por otra parte, Sidney Smith ha mostrado en un examen detallado del capítulo que

contiene nada incompatible con el sitio de Tiro por Nabucodonosor en el siglo sexto A. C. y que todo el capítulo debe ser interpretado como una unidad si es que ha de entenderse adecuadamente el trasfondo.[112]

Se sostiene que otro material ajeno incluye las secciones que tratan de Gog y Magog (Ez. 38:1-39:29), y describe el ataque de Gog desde la tierra del norte, de Magog, contra la casa de Israel que vive en Palestina. Durante muchos años ha estado en disputa la identidad de Gog, con Delitzsch que lo identifica con Gyges de Lidia[113] y Weber que lo relaciona con la ciudad de Carquemis por medio de la palabra Amarna *Gaga.*[114] Este punto de vista fue rechazado enérgicamente por Albright, que prefiere pensar en función de Gasga, nombre que aparece en tablillas hititas y describe una localización inexplorada en las fronteras de Armenia y Capadocia.[115] Debido a los elementos apocalípticos involucrados, se ha sugerido que la palabra Gog es realmente un derivado de la palabra sumeria *gug,* que significa "tinieblas," y que por lo tanto Gog era la personificación de las tinieblas y el mal.[116]

Otro punto de vista más sugiere que Gog era una forma segundaria de Magog, acuñada deliberadamente. Invirtiendo el orden de las letras de Magog (מגוג) y leyéndolas de acuerdo con el antiguo criptograma en que se emplea la letra siguiente del alfabeto en vez de la que se intentaba usar, el verdadero receptor de la profecía sería Babilonia (ככל), y sería lo que se quería hacer llegar a los oyentes.[117] Volviéndonos a la consideración de personajes históricos, es interesante notar que a principios de siglo veinte, Winckler sugiere que Gog era pseudónimo de Alejandro el Grande,[118] mientras Seinecke lo identifica con Antíoco IV Epífanes.[119] Berry piensa que Gog era Antíoco V Eupator (163-162 A. C.)[120] y Schmidt lo pone aun más tarde, identificándolo con Mitrídates VI, rey de Ponto desde 120-64 A. C.[121]

Aunque el problema relacionado con la identificación de la persona de Gog probablemente nunca sea resuelto, parece propio observar que la forma hebrea del nombre es el equivalente de *Gûgu,* la versión asiria de Gyges, apodo de un rey lidio de 670-652 A. C. aproximadamente. Si fuera necesario hacer una identificación con un personaje puramente histórico, ésta parecería ser la sugerencia más razonable. Sin embargo, una interpretación apocalíptica del pasaje en cuestión no debe ser desestimada, dado que el oráculo describe acontecimientos al final de un prolongado período de tiempo (Ez. 38:8, 16). Además, la asociación de Gog y Magog con pueblos de los extremos del mundo entonces conocido (Ez. 38:5s.)

podría sugerir un tema escatológico y no un individuo o grupo históricamente identificable. En relación con éste concepto, es de interés notar que la LXX entendió "Magog" como un pueblo y no como un país, y aunque esto es correcto, el progreso en comprensión no es particularmente significativo. Si una interpretación escatológica es válida, ello constituye un fuerte argumento para la originalidad de la autoría de esta sección, viniendo en una posición inmediatamente después de la visión de los huesos resucitados de Israel (Ez. 37:1-14) y la renovación de la nación (Ez. 37:15-28), secuencia que difícilmente pudo ocurrir accidentalmente.

Los críticos literarios también han planteado interrogantes respecto de la fecha de porciones del capítulo 36. Irwin mantiene que Ezequiel 36:7-12 refleja las condiciones en Judea en el tiempo antes que comenzara su obra Nehemías, es decir, hacia el año 445 A. C.[122] Según May, el supuesto punto de vista del autor era el de la Diáspora, según lo indica Ezequiel 36:17-20, de modo que todo el capítulo, en consecuencia, podría ser relegado a una fecha post-Ezequiel en el siglo quinto A. C.[124] Aunque estas opiniones parecen plausibles a primera vista, tienden a dejar atrás la evidencia suministrada por el texto. Ezequiel 36:7-12 comprende pura profecía acerca del futuro del Israel restaurado, en que la nación revitalizada va a constituirse en una bendición que los gentiles buscarán con gran fervor (Ez. 36:12), tema que no es desconocido para otros autores proféticos. Más aun, la naturaleza ideal de las condiciones reflejadas en el capítulo 36:8–11 no concuerda bien con los hechos de la situación política y social previa al tiempo de Nehemías, según se registran en ese libro.

En oposición a la opinión de Matthews, la referencia es en realidad a los edomitas y sus aliados, que aprovecharon la caída de Jerusalén el año 587 A. C. para inmigrar al corazón del sur de Judea, hacia el sur de Hebrón. Por esto, así como por los actos traicioneros cometidos contra los cautivos en general, los edomitas fueron reprendidos por varios de los profetas (Jer. 49:7ss.; Lam. 4:21s.; Abd. 10ss.), incluso Ezequiel (25:12ss.; 35:3). May está claramente equivocado en sus suposiciones de una fecha post-Ezequiel para Ezequiel 36:17–20, como lo señala el hecho de que el profeta está recordando a los exiliados las perversidades idolátricas a que se entregaron antes de la caída de Jerusalén, y el castigo y la vergüenza que les vino como resultado. Toda la acción se describe como ocurrida en el pasado, y concluye con una nota de compasión de parte de Dios, que ofrece alguna esperanza de restauración futura. Aunque los judíos en el exilio estaban

muy lejos de su tierra nativa, ello era debido a una acción forzada y no por el tipo de dispersión de Israel que generalmente se entiende por la expresión "Diáspora." La localización de la profecía del capítulo 36 era indudablemente Babilonia, y el punto de vista el de un profeta del exilio.

A pesar de los esfuerzos de Hölscher e Irwin por atribuir el grueso de la profecía de Ezequiel a fuentes secundarias, queda en pie el hecho de que la homogeneidad de la composición demanda poco o ningún material que provenga de una fuente que no remonte su origen a Ezequiel mismo. Las visiones y oráculos son incuestionablemente las expriencias del autor que se atribuye al libro, dado que es imposible atribuírselas a otro autor contemporáneo conocido. Relegar pasajes, que a primera vista parecen no ser auténticos, a la actividad de un editor es una empresa cuestionable considerando el modo en que la profecía refleja el sello de una personalidad singular, a menos, por cierto, que ese editor sea identificado con el profeta mismo.

Aunque es posible hacer una lista de expresiones que se estiman características de un editor, como May ha hecho,[125] tal esfuerzo por individualizar frases de una profecía sólo se puede lograr a expensas de la destrucción de la homogeneidad de la obra y desconectando las interrelaciones ideológicas de las diversas partes. Aun May se considera derrotado al reconocer que tal actividad hace que sea improbable presumir objetivamente una pluralidad de autores. En resumen, como Rouley ha afirmado, parece haber muy poco que haya sido incorporado a la profecía que no se remonte a la obra de Ezequiel.[126]

Los principales oráculos de Ezequiel probablemente puedan ser determindos en la siguiente forma más o menos: 1:1-3:27; 4:1-19; 5:1-17; 6:1-14; 7:1-22; 8:1-10:22; 11:1-25; 13:1-23; 14:1-11, 12-23; 15:1-8; 16:1-63; 17:1-21; 18:1-32; 19:1-14; 20:1-44; 21:1-7, 8-32; 22:1-16; 23:1-49; 24:1-14, 15-27; 25:1-17; 26:1-28:26; 29:1-16; 30:1-26; 31:1-18; 32:1-32; 33:1-29; 34:1-31; 35:1-15; 36:1-15, 16-38; 37:1-14, 15-28; 38:1-39:16; 39:17-29; 30:1-49; 41:1-26; 42:1-20; 43:1-17, 18-29; 44:1-8, 9-1;45:1-46:24; 47:1-23; 48:1-35. Oráculos subsidiarios o fragmentarios podrían quizás incluir 7:23-27; 12:1-16, 17-20, 21-25, 26-28; 17:22-24; 20:45-49; 22:17-22, 23-31; 29:17-21 y 33:30-33.

Aunque has dificultades en la determinación de la cronología de los oráculos sobre la base de las fechas suministradas en el texto, se ha hecho un esfuerzo por relacionarlas con los calendarios existentes. Parker y Dubberstein han suministrado tablas basadas en calendarios otoñales y primaverales que computan las

fechas de los oráculos de la siguiente manera (las fechas en paréntesis corresponden al calendario de primavera): Ez. 1:2, Julio 1, 592 A. C. (Jul. 1, 592 A. C.); 8:1, Sept. 7, 591 A. C. (Sept. 17, 592 A. C.); 20:1, Set. 1, 590 A. C. (Ag. 13, 591 A.C.); 24:1, En. 15, 588 A. C. (En. 15, 588 A. C.); 29:1, En. 6, 587 A. C. (En. 6, 587 A. C.); 29:17, Ab. 16, 570 A. C. (Ab. 26, 571 A. C.); 30:20, Ab. 19, 586 A. C. (Ab. 29, 587 A. C.); 31:1; Jun. 11, 586 A. C. (Jun. 21, 587 A. C.); 32:1; Mar. 3, 585 A. C. (Mar. 3, 585 A. C.); 32:17, Ab. 16, 585 A. C. (Ab. 27, 586 A. C.); 33:21, En. 8, 585 A. C. (En. 8, 585 A. C.); 40:1, Ab. 17, 572 A.C. (Ab. 28, 573 A. C.).[127]

El oráculo de Ezequiel 26:1ss. es de fecha incierta, dado que ciertos manuscritos de la LXX dicen "doce" en lugar de "once." Es probable que se pueda fechar poco antes del año 587 A. C., cuando, según Josefo, Nabucodonosor sitió a Tiro.[128] Si la fecha original era el año doce, el oráculo habría que ponerlo en Febrero 3, 585 A. C., pero probablemente la forma en que aparece en el hebreo esté más cerca de la fecha del oráculo.

Aparte de Ezequiel 26:1, otros dos versículos (29:17;33:21) contienen fechas que están fuera del estricto orden cronológico, hecho que ha sido interpretado en favor de su autenticidad, dado que un arreglo esquemático posterior presumiblemente habría rectificado la posición. Albright y Howie en particular han seguido una lectura variante para la fecha dada en Ezequiel 33:21, según es suministrada por unos ocho manuscritos de la LXX y uno de la versión siriaca, que ponen "once" en lugar de "doce"[129] haciendo que el fugitivo llegue a Babilonia seis meses después de la caída de Jerusalén, la que ocurrió el cuarto mes del año once.

Sobre la base del calendario otoñal, el décimo mes del año doce sería menos de seis meses después del cuarto mes del año once, y parecería que la fecha de Enero 8, 585 A. C., según se representa en el texto hebreo, es completamente razonable. Frente a las opiniones de analistas literarios como Hölscher, Torrey, Irwin, Fohrer y otros, en el sentido de que las fechas constituyen addenda editoriales posteriores,[130] sólo es necesario observar que el contenido de los oráculos armoniza con las fechas que se les atribuyen, y éstas deberían por lo tanto, ser aceptadas como auténticas a menos que hubiera razones textuales y contextuales apremiantes en el sentido contrario. Como Finegan ha mostrado, dada una base histórica para sacar conclusiones como la suministrada por las fuentes cuneiformes que suplen fechas desde el año diez hasta el treinta y cinco de Nabucodonosor II, es decir, desde el

año 594 hasta 569 A. C., Ezequiel es entendible e histórico al relacionarlo con Joaquín como legítumo, aunque exiliado, rey de Judá.[131]

Los esfuerzos realizados por los partidarios de la crítica de formas por concebir el proceso por el cual la profecía alcanzó su forma actual generalmente han incluido la reconstrucción de complejos poéticos y en prosa. Quienes han considerado a Ezequiel como primariamente un poeta, siguiendo a Hölscher, han pensado de las secciones poéticas como la *ipsissima verba* del profeta, transmitida verbalmente en primera instancia, y fijándola posteriormente por escrito. La sección en prosa, por otra parte, frecuentemente ha sido interpretada como reflejando solamente las palabras del maestro, y siendo objeto de revisión por parte de discípulos o redactores al punto de ser finalmente reunidos con el grupo de poemas ya existentes. Este punto de vista adolece del defecto de suponer en forma más bien implícita que explícita, que Ezequiel era capaz solamente de escribir poesía, suposición para la cual el texto no proporciona evidencia alguna.Tanto las secciones poéticas como las que están en prosa exhiben una uniformidad de dicción e ideología que las marca como la obra de una sola mente. Así que todo esfuezo por individualizar los pasajes poéticos del modo arbitrario empleado por Hölscher, Irwin y otros es una ruptura desautorizada de la forma en que el material fue transmitido. En vez de trazar lo que es esencialmente una distinción artificial entre poesía y prosa, es seguramente mucho más realista agrupar los materiales componentes en función de visiones, oráculos, fragmentos y cosas similares. Debido a la naturaleza especial de estas fuentes, parece probable que gran parte de ello fue escrito en un período comparativamente corto después de ocurridos los sucesos descritos. Esto es completamente cierto en el caso de los capítulos 40-48, en los que se describe el ideal del Templo y del sacerdocio.

Algunos autores han cuestionado la originalidad de aquellas secciones que tratan de la distribución de la tierra (Ez. 45:1-9; 47:13-48:35) y las reglas acerca de las medidas (Ez. 45:10-46:18). Sin embargo, dado que este tipo de asuntos era una preocupación firme y constante de la tradición sacerdotal desde el tiempo de Moisés hacia adelante, no parece haber una razón por la que un sacerdote sadoquita no pudiera tener interés en estas cosas también. Los capítulos 40-48 bien podrían haber existido independientemente por algún tiempo antes de unirse con los otros escritos de la profecía. Que la visión del Templo en Ezequiel 40:5ss. era un reflejo subconsciente de una estructura real parece indicado por el hecho de que la puerta oriental, al reconstruirse, muestra el mismo estilo general que la

excavada del período salomónico en Meguido por Nelson Glueck. Como Howie ha observado tal recuerdo puede haber surgido de uno que estaba familiarizado con el Templo de Salomón en forma detallada, dado que las puertas construidas según el patrón general descrito en Ezequiel no se han encontrado después del siglo noveno A. C.[132]

Algunos estudiosos sostienen que la presencia de aramaísmos en el texto exige una fecha comparativamente tardía para la profecía en su forma final. Sin embargo, el conocimiento mucho más extenso del grupo de lenguas semitas occidentales ha demostrado que este argumento no tiene validez, dado que se puede esperar la presencia de aramaísmos ya desde la etapa tardía de la era de Amarna hacia adelante en cualquier manuscrito. En todo caso, el arameo constituye la *lingua franca* del Imperio Asirio desde mediados del siglo octavo A. C. hacia adelante, y, por lo tanto, la presencia de formas arameas no puede constituir una evidencia válida para una fecha de composición final en el siglo cuarto, como algunos de los críticos anteriormente han argumentado.

Howie ha demostrado que las afimaciones críticas en el sentido de que Ezequiel está saturado de aramaísmos fue aceptada en forma completamente acrítica por la mayoría de quienes siguieron las argumentaciones de la escuela liberal. En realidad, aparecen solamente nueve raíces definitivamente arameas, dos de las cuales fueron tomadas de fuentes aramaicas anteriores. Respecto de cuestiones de sintaxis, la influencia del arameo es insignificante, y es solamente en el área de la morfología donde algunas alteraciones en formas pronominales, terminaciones de sustantivos y verbos revelan aramaísmos ocasionales.[133] Es claro que la cantidad de presencia aramea en la sintaxis y el vocabulario ha sido completamente exagerada, y sobre la base de toda la evidencia disponible parecería no haber nada en la estructura lingüística de los oráculos y visiones que sea incompatible con una fecha en el principio del siglo sexto A. C.

Entre los estudiosos que consideran la profecía como sustancialmente auténtica y original de Ezquiel, algunos han tomado el "año trece" de Ezequiel 1:1 como la fecha en que el profeta completó el borrador de su obra.[134] Para los críticos que atribuyen un rol importante a los editores en la preparación de la recensión final, la fecha tuvo muy poco que ver con la terminación de la profecía.

Los manuscritos descubirtos en Qumrán han arrojado algo de luz acerca de la formulación de Ezequiel según una tradición. Según Josefo, Ezequiel "dejó tras sí dos libros."[135] Esta afirmación generalmente ha sido interpretada como que

quiere decir que los primeros veinticuatro capítulos de la profecía, que consisten de oráculos de condenación para Judá, comprenden la mitad de una obra bisectada, mientras los veinticuatro capítulos restantes, que incluye oráculos contra naciones extranjeras tanto como promesas de restauración para Judá, constituyen la segunda parte. La evidencia de 1QIsa[a], que indica que Isaías mismo era originalmente bífido, se puede aplicar con igual éxito al libro de Ezequiel.

Brownlee ha señalado las características antitéticas y los paralelismos que aparecen cuando el libro se considera como una obra en dos tomos.[136] El llamamiento del profeta se registra en 3:16-21 y también en 33:1-9; mientras en el primero su comisión va seguida de un período de mudez (3:25-27), en el segundo pasaje tiene como resultado la liberación de la aflicción (33:21s.). La primera mitad de la antología bífida se cierra con una profecía acerca de la destrucción del Templo (24:15-27), mientras la segunda parte concluye con la restauración del Templo y el culto (40:1ss.). La gloria divina que abandona el edificio sagrado en los capítulos 8-11 regresa en la visión final del capítulo 43:1-5 para santificar toda la tierra.

Brownlee sugiere lo que podría ser un orden aun mejor, según el cual el segundo tomo de la obra bífida comenzaría en Ezequiel 24:1 o 24:15, tratando de Jerusalén al comienzo y no de las naciones extranjeras. Según este patrón, la antítesis entre el Templo destruido y restaurado sería abarcado por el comienzo y el final del segundo rollo. Otro mérito sería el de poner la segunda y última mención del nombre de Ezequiel (Ez. 24:24) en el comienzo de la segunda porción de la obra, y como tal sería análogo en patrón a la renovada reclamación de autoría que Tucídides hace en su *History* (V, 26) en el comienzo probable del segundo rollo de su obra.[137]

Aparte del hecho que esta teoría explica el modo por el cual esta profecía muy probablemente haya llegado a su forma final, esto es, que fue estructurada en forma bífida literaria siguiendo algunas costumbres de la antigüedad, ayuda a explicar en una manera más satisfactoria algunos duplicados y repeticiones que confundieron a escritores anteriores. La estructura literaria y el plan de antología bífida suministra las razones para la repetición de la comisión profética de ser un atalaya. Además, la experiencia de la mudez ya no se ve como concomitante con gran parte del ministerio profético sino sencillamente como característica del período previo a la destrucción del Templo. Aunque no es posible ni deseable explicar el fenómeno del libro en función de una composición bífida mostrando

minuciosos contrastes o paralelos, tal teoría es de considerable auyda en la explicación de la estructura del libro en su forma final.

También es superior a la división tripartita concebida por Cooke,[138] o que el análisis de Howie que, aunque reconoce la unidad de los capítulos 1-24, divide el resto en un apéndice (25-32), una colección de oráculos (34-39), una colección independiente de visiones (40-48), y un eslabón que une los capítulos 25-32 con los capítulos 34-39.[139] El punto de vista del que esto escribe es que la profecía fue compilada como una antología bífida de los dichos y visiones de Ezequiel, y puede ser fechada sin duda a principios del siglo sexto A. C. en un medio babilónico de composición. La obra muestra tal homogeneidad que hay que hacer serias interrogantes en torno a cualquier teoría de actividad editorial por parte de alguien que no sea el profeta mismo, sentido en el cual el libro está fuera de lo común.

D. EZEQUIEL EL HOMBRE

Aun una lectura ligera de la profecía hace evidente que la personalidad del autor atribuido al libro es algo diferente. Albright lo ha descrito como "una de las más grandes personalidades espirituales de todos los tiempos, a pesar de su tendencia a la anormalidad psíquica—tendencia que comparte con muchos otros líderes espirituales de la humanidad."[140] Algunos críticos anteriores siguieron a Klostermann al considerar a Ezequiel como víctima de catalepsia, condición patológica aliada con la autohipnosis, en la cual la persona afectada manifiesta una rigidez tónica de las extremidades al punto que pueden ser puestas y mantenidas en diversas posiciones por períodos de diversa duración.[141]

Esta opinión fue rechazada sobre diversas bases por distintos estudiosos,[142] y fue reemplazada por Buttenwieser por la menos mórbida condición de éxtasis.[143] Los conceptos de Freud en cuanto al erotismo fueron invocados por Broome en un intento de explicar la condición psicológica del profeta, y su diagnóstico final de esquizofrenia catatónica o paranoica fue adecuadamente refutado por Howie.[144] A partir de la doble residencia del profeta, Kittel llega al curioso diagnóstico de "dos almas dentro de un solo hombre,"[145] mientras Knight encuentra vestigios de esquizofrenia, y emplea los supuestos aspectos antitéticos de su personalidad como la base una teoría dual o plural de la profecía en su estado final.[146] Una evaluación psicológica mucho más realista es la ofrecida por

Widengren, que alega que Ezequiel estaba participando en periódicos actos de levitación.[147]

Los esfuerzos psiquiátricos o de profundización psicológica realizados por aficionados son bastante graves en su implicancia cuando se aplican a sus contemporáneos, pero cuando con toda seriedad se preconizan en relación con individuos muertos ya hace tiempo de otra cultura y de una era diferente resultan simplemente divertidos. Como Howie ha comentado, es absurdo que el estudiante no profesional de psiquiatría pretenda tener éxito al psicoanalizar a una persona que murió hace ya más de 2.500 años.[148] En conección con esto, Wheeler Robinson considera innecesarios los conceptos psiquiátricos, y piensa que las dificultades se podrían resolver en forma más satisfactoria poniendo a Ezequiel en Jerusalén hasta el año 586 A. C. y en Babilonia de esa fecha en adelante.[149] Desafortunadamente tal proposición nada hace para explicar el elemento místico en la personalidad de Ezequiel, y, como Eissfeldt ha observado, tiende a entrar en un conflicto definitivo con factores ya establecidos de la tradición.[150]

Por cierto, es verdad que el incidente que llevó a la muerte de Pelatías (Ez. 11:13) es considerablemente más fácil de explicar suponiendo que Ezequiel estaba realmente en Jerusalén en vez de simplemente proyectarse a sí mismo en forma de visión a esa ciudad. Por otra parte, la mención de los querubines indica que la experiencia de Ezequiel fue estrictamente visionaria, y no objetiva.

Howie hace dos intentos por explicar este incidente, el primero de los cuales presume que Ezequiel 11:13 fue una adición tardía hecha por Ezequiel mismo cuando escribió el oráculo el año trece, tiempo en el cual ya sabía que Pelatías había muerto.[151] Esta explicación es débil en que no logra mostrar exactamente cómo Ezequiel pudo haber sabido que la muerte de Pelatías era coincidente con su profecía. La segunda interpretación sostiene que es posible que Pelatías, aunque visto en una visión junto a la puerta oriental del Templo, realmente haya estado residiendo en Tel Abib con los exiliados de Judá, y haya estado ofreciendo el tipo de esperanza falsa que fue tan rotundamente condenada por Jeremías en su carta a los cautivos (Jer. 28:1ss.).[152] Por consiguiente, al oír la predicción de Ezequiel que Jerusalén caería, Pelatías mismo expiró. La última explicación suscita dificultades mayores que la primera, dado que la tradición en forma constante ha localizado a Pelatías en Palestina, no en Babilonia, y considera a Ezequiel solo como el que fue transportado. Además, como Weir ha señalado, el texto no afirma que Pelatías murió como resultado directo del dicho profético.[153] La

significancia del incidente parece ser que Ezequiel fue transportado en visión a Jerusalén y de ese modo estaba consciente de lo que estaba ocurriendo allá, tanto que pronunció una profecía contra los que estaban dando mal consejo a la gente. Habiendo completado su denuncia, se dio cuenta que Pelatías había muerto.[154]

Es importante notar que los que estaban siendo denunciados no dieron señales de que estuvieran conscientes de la presencia de Ezequiel, lo cual ciertamente hubiera sido notado si hubiera estado físicamente presente en su medio. Hasta donde pueda haber una explicación satisfactoria del fenómeno, ella se encuentra en la comprensión de la oración: "el Espíritu me levantó y me llevó . . . ." Cualquier otra cosa que esta oscura expresión pudiera implicar, muestra claramente el impacto de fuerzas espirituales extrañas sobre una personalidad receptiva, y no deja lugar para opiniones que recurren a una patología innata solamente para explicar lo que realmente ocurrió.

Lo más que se puede decir en forma segura acerca de la personalidad de Ezequiel es que el profeta era un místico altamente desarrollado que podía utilizar canales de comunicación que normalmente no están disponibles para otras personas.[155] Esto ayudaría a dar razón de la forma en que Ezequiel estuvo consciente inmediatamente del sitio de Jerusalén (Ez. 24:2), asunto que ha causado preocupación a muchos comentaristas. Como en otras áreas descriptivas del Antiguo Testamento, es muy probable, como Cooke ha observado, que el periodista moderno hubiera expresado la situación de un modo completamente diferente y en un lenguaje más comprensible.[156] Sin embargo, esto no quiere decir que las expresiones técnicas modernas, que tan frecuentemente tienen tan poco sentido fundamental, sean en alguna forma superiores en sus capacidades descriptivas con respecto a sus semejantes del mundo antiguo, particularmente las que se encuentran en el campo de la medicina.

E. EL MENSAJE DE EZEQUIEL

Como todos los escritos proféticos, Ezequiel no es tanto un manual de teología como la expresión de la palabra divina hablada a los hombres. En este caso, fue comunicada en una variedad de formas a un remanente desmoralizado e infeliz en el exilio, y es solamente a la luz de tales antecedentes que se puede apreciar la contribución distintiva de Ezequiel. Mientras Jeremías enfatiza el concepto de la inmanencia divina, Ezequiel aparece desde el tiempo de su primera visión para

ejemplificar la idea de la trascendencia divina. Dios había rechazado el pecado de su pueblo, y al traer sobre él el juicio largamente prometido había vindicado la santidad de su persona y las expectaciones de sus siervos proféticos. Debido a la soberbia de Israel, la generación a la cual Ezequiel pertenecía tuvo que soportar el ardor de la ira divina.

Ezequiel había experimentado la presencia de Dios en Judá y en Babilonia, y de este modo estaba consciente de que Dios no podía ser limitado a una localización. Bien podría ser que el énfasis en la trascendencia divina sirviera para aclarar el hecho de que la omnipotencia divina no puede ser restringida por contingencias tales como el fracaso de su pueblo al no lograr implementar las provisiones de la relación del Pacto que se forjó en el monte Sinaí. Sin embargo, los requerimientos de Dios siguieron siendo los mismos, y Ezequiel insiste en que los exiliados deben manifestar una obediencia implícita a la voluntad divina. En una reseña mordaz de la historia y la religión israelita (cf. Ez. 2:1ss.; 8:7ss.; 13:1ss.; 17:1ss.; 20:1ss.), el profeta delata la depravación de una situación moral en que no se hace esfuerzo ninguno por cumplir los requerimientos divinos. El profeta deja en claro que la destrucción consecuente es en realidad autoimpuesta, y declara que Dios no desea la muerte del pecador, sino más bien que debe arrepentirse y vivir (Ez. 18:32; 33:11ss.).

Uno de los temas más importantes que se desarrolla en el libro es el de la responsabilidad moral del individuo. En este concepto, Ezequiel encarna en parte su propia experiencia, mientras al mismo tiempo amplía una verdad proclamada por Jeremías.[157] En la calamidad reciente que sobrevino a Jerusalén, los justos se quejaron amargamente que habían sido involucrados equivocadamente, y el clamor general era que ellos estaban sufriendo los pecados de sus antepasados. Jeremías había anunciado que vendría el tiempo cuando todo individuo tendría acceso a Dios (Jer. 31:340, como consecuencia de la remoción del pecado. Sin embargo, Ezequiel fue más allá y osadamente declaró que cada individuo era responsable de su propio pecado (Ez. 18:4, 20). De allí en adelante si un hombre sufre el mal que ha cometido, no puede absolverse a sí mismo de la responsabilidad moral apelando a la conducta de sus antepasados.

La gran contribución de Ezequiel a la doctrina del hombre es su énfasis en la responsabilidad personal. El Nuevo Pacto no iba a exhibir un carácter colectivo en el estricto sentido mosaico; se pactaría con una sociedad redimida, formulado sobre la base de individuos que responden a la libre expresión del amor divino.

Puesto que todo en el futuro se iba a basar en la gracia divina, la relación del individuo con Dios no iba a depender de consideraciones de herencia y ambiente, no más de lo que fue en las influencias religiosas e históricas del pasado (Ez. 18:1ss.; 33:10ss.).

Profetas anteriores habían proclamado que el concepto mismo de la santidad divina exigía el rechazo de la rebelde Israel, aunque fuese por un corto período. Sin embargo, Ezequiel argumenta en sentido inverso que esta misma santidad hace que sea inevitable la restauración final de la nación, dado que la honra divina está unida con el destino de Israel. La promesa de restauración misma constituye un acto de la gracia divina que llevará al arrepentimiento a la minoría que hay entre los exiliados (Ez. 36:16ss.). Con un acto de limpieza y con la creación de una nueva actitud espiritual de la mente, comenzaría seriamente el proceso de regeneración. Solamente entonces los huesos secos de Israel (Ez. 37:1ss.), horrible e irremediablemente abandonados hasta ahora, serán vestidos de carne por la acción del Espíritu divino y vivirán, vivificados para una vida regenerada.

Algunos eruditos han visto en los capítulos 40-48 de Ezequiel un retrato del profeta como un ritualista sacerdotal cuya única preocupación estaba en los detalles de la liturgia y del culto. En vista de tales críticas, es necesario que se reconozca que el profeta estaba contemplando el futuro de la comunidad teocrática, en la que la santidad divina sería la principal característica reguladora. Como una reacción contra la idolatría que había tenido al borde del colapso a la nación, Ezequiel enfatiza que la nueva comunidad debe necesariamente seguir un rígido patrón de culto, con un énfasis continuo sobre el concepto de la presencia santificadora de Dios en su medio. Aunque podría parecer que presenta la disciplina de un correcto ritual como un medio de mantener la santidad y de guardarse del recrudecimiento de la idolatría, la profecía como un todo deja en claro que Ezequiel en ningún lugar ofrece la rectitud ritual como sustituto para la verdadera obediencia de corazón y mente.

El triunfo de la restauración que Ezequiel contempla es resumido en las dos palabras finales de su profecía: "Jehová allí." Anteriormente Jehová había abandonado su tierra y su Templo, permitiendo por tanto que los caldeos hicieran a su gusto. Ahora iba a volver llevando las bendiciones de su presencia a Jerusalén en medio de una comunidad revitalizada. Por esta proclamación de esperanza para el futuro, el profeta muestra que el hombre está muerto hasta cuando es vivificado por el Espíritu de Dios, y que la sociedad no puede florecer en el sentido más verdadero, a menos que sea sustentada por la presencia de Dios.

• • • • •

El texto de Ezequiel ha sido pobremente preservado, debido en parte al hecho de expresiones oscuras, así como a expresiones técnicas y a los *hapax legomena,* que han llevado a los copistas a errores frecuentes. La LXX con frecuencia es muy valiosa en los intentos de corregir el hebreo,[158] pero, sin embargo, debe ser usada con gran cuidado. Con mucha frecuencia el traductor estaba enteramente ignorante del sentido de alguna palabra desconocida, y en consecuencia, recurría a la transliteración del hebreo. En otras ocasiones da una traducción literal del hebreo que naturalmente hace incomprensible el griego. Además de esto, en ciertos puntos se permite traducciones libres, y provee adiciones al texto con el fin de hacer más fluido el lenguaje de la traducción. Los estudios textuales de Ezequiel han sido enriquecidos por el papiro Códice 967, que originalmente contenía el texto de la LXX de Ezequiel, Daniel y Ester. Este documento forma parte del famoso papiro Chester Beatty, en el cual aparecen secciones de Ezequiel 11:25-17:21,[159] y también figura en la colección de papiros bíblicos de John H. Scheide, que contiene porciones de Ezequiel 19:12-39:29.[160] El Códice 967 ha sido fechado hacia fines del segundo siglo o principios del tercero de la era cristiana, y con otros importantes códices de la LXX tales como el Vaticano, el Alejandrino y el Marchaliano (siglo sexto después de Cristo), ha suministrado una base segura para estudios textuales detallados.[161] De la primera cueva de Qumrán se recobraron dos fragmentos del texto hebreo de Ezequiel 4:16-5:1.[162] Fueron fechados tentativamente en el pimer siglo A. C., y muestran afinidades con el texto hebreo tradicional.

Así como hacía adiciones en beneficio de la fluidez narrativa, el traductor de la LXX frecuentemente omitió las palabras y frases repetitivas con el fin de hacer más sencilla la forma del texto. Sin embargo, hay ocasiones en que esto pudo haber sido hecho en forma accidental, como alega Filson en el caso de dos omisiones (Ez. 12:26-28; 36:23b-38) en el Códice 967.[163] A pesar de lo que se diga en otro sentido en favor de la versión LXX de Ezequiel, la conocida variabilidad del texto hebreo antes del año 70 D. C. hace que sea imposible considerar la LXX como una traducción fiel o como un testigo fidedigno acerca del estado del hebreo que se conocía en Alejandría en el siglo tercero A. C.[164]

Literatura Suplementaria

Duerr, L. *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptic.* 1923.
Eichrodt, W. *Ezekiel.* 1970.
Ellison, H. L. *Ezekiel the Man and His Message.* 1951.
Jahn, G. *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt.* 1905.
Toy, C. H. *The Book of Ezekiel.* 1899.
Wevers, J. W. *Ezekiel.* 1969.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMA PARTE. CAPITULO IV. EL LIBRO DE EZEQUIEL

1 *Ba. Bath.* 15a.

2 Cf. *Shabb.* 14b; *Menahoth* 45a; *Hagigah* 13a.

3 *Menah.* 45a.

4 *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 207.

5 *Freie Untersuchun über einige Bücher des AT.*

6 *Monthly Magazine and British Register,* V (1798), pp. 189s.

7 *Die gottesdiensliche Vortäge der Juden* (1832), pp. 157ss.

8 En *ZDMG,* XXVII (1873), pp. 676ss.

9 A. Geiger, *Urschrift und Ueberstzungen der Bibel* (1857), p. 23.

10 L. Seinicke, *Geschichte des Volkes Israel* (1884), II, pp. 1ss. Acerca de este período véase S. Spiegel, *Harvard Theological Review*, XXIV (1931), pp. 245ss.; W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel* (1943), pp. 5ss.; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezequiel* (1950), pp. 1ss.; G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (1952), pp. 5ss.

11 G. B. Gray, *A Critical Introduction to the OT* (1913), p. 198. *DILOT,* p. 279. Cf. R. Smend, *Der Prophet Ezechiel* (1880), p. xxi; A. B. Davidson, *The Book of the Prophet Ezekiel* (1892), p. ix; H. A. Redpath, *The Book of the Prophet Ezekiel* (1907), p. xiv.

12 G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch* (1924).

13 *En Die Profeten,* pp. 298ss.

14. J. Herrmann, Ezechielstudien (1908), y Ezechiel (1924).

15. W. Kessler, *Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel* (1926). Otras críticas a los métodos y conclusiones de Hölscher fueron hechas, entre otros, por G. A. Cooke, *JTS,* XXVII (1926), pp. 201ss., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (1936), p. xxi; W. F. Lofthouse, *Israel After the Exile* (1928), p. 68; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (1927), III, pp. 158ss.; V. Herntrich, *Ezechielprobleme* (1932), pp. 12ss.; G. C. Torrey, *JBL,* LIII (1934), p. 299; J. Batterby Harford, *Studies in the Book of Ezekielprobleme* (1932), pp. 12ss.; G. C. Torrey, *JBL,* LIII (1934), p. 299; J. Batterby Harford, *Studies in the Book of Ezekiel* (1935), pp. 13ss.

16 C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (1930), *Transactions of the Connecticut Academy,* XV (1909), p. 248, *Ezra Studies* (1910), p. 288 n. 8, y en *Vom AT, Marti Festschrift,* p. 284.

17 *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, p. 102.

[18] *Ibid.*, p. 113.

[19] E. g. S. Spiegel, *Harvard Theological Review*, XXIV (1931), pp. 245ss.; K. Budde, JBL, L (1931), pp. 20ss.; C. Kuhl, *Theologische Literaturzeitung*, LVII (1932), cols. 27ss.; W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), pp. 97ss., *Religion in Life*, XXI, No. 4 (1952), pp. 546; W. E. Barnes, *JTS*, XXXV (1934), pp. 163ss.; J. Battersby Harford, *ET*, XLIII (1932–32), pp. 20ss., *Studies in the Book of Ezekiel* (1935), pp. 38ss.; O. Eissfeldt, *PJB*, XXVII (1931), pp. 58ss.; W. O. E. Oesterley, *Church Quarterly Review*, CVI (1933), p. 194; L. Dennefield, *Introduction à l'Ancien Testament* (1935), p. 172.

[20] En respuesta a S. Spiegel, *JBL*, LIII (1934), pp. 291ss.; cf. la contrarréplica de Spiegel, *JBL*, LIV (1935), pp. 144ss. En respuesta a Albright, véase *JBL*, LI (1932), pp. 179ss.

[21] M. Burows, *The Literary Relations of Ezekiel* (1925), pp. 102ss.

[22] G. Dahl en *Quantulacumque, Studies Presented to Kirsopp Lake* (1937), pp. 265ss.

[23] J. Smith, *The Book of the Prophet Ezekiel: A New Introduction* (1931).

[24] *Ibid.*, pp. 95s. Este concepto del retorno fue criticado por C. Kuhl, *The OT: Its Origins and Composition*, p. 195.

[25] *V. Herntrich, Ezechielprobleme (1932); cf.* J. E. McFadyen, *ET*, XLIV (1932–33), pp. 471ss.

[26] Esta opinión fue favorecida en parte por W. A. L. Elmslie en *Essays and Studies Presented to S. A. Cook* (1950), p. 17.

[27] *Op. cit.*, p. 126.

[28] Como lo hizo N. H. Snaith en T. W. Manson (ed.), *A Companion to the Bible* (1939), pp. 423s.

[29] *Studies in the Book of Ezekiel*, pp. 77ss.

[30] I. G. Matthews, *Ezekiel* (1939); cf. su *The Religious Pilgrimage of Israel* (1947), p. 166.

[31] *Ezekiel*, p. xxix s.

[32] H. G. May, *IB*, VI, p. 44.

[33] *IBOT*, pp. 318; cf. T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (1923), p. 145.

[34] Siguiendo a R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, pp. 144ss.

[35] A. Bertholet y K. Galling, *Hesekiel* (1936). Galling contribuyó con material introductorio y estudios relacionados con 40:1-42:20; 43:10–17.

36 A. Bertholot, *Das Buch Hesekiel* (1897). Para una comparación de las dos obras, vease S. Spiegel, *JBL*, LVI (1937), pp. 403ss. Bertholet fue seguido por P. Auvray, *RB*, LV (1948), pp. 503ss., y *Ezechiel* (1949), pp. 13ss.

37 *IBOT*, p. 328.

38 Acerca de este pasaje véase K. Budde, *JBL*, L (1931), pp. 20ss.; W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), p. 97; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, pp. 91s.

39 R. Kraetzschmar, *Ezechiel* (1900).

40 G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. xx.

41 *Ibid.*, pp. 426ss.

42 W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel* (1943); para una crítica de su método véase H. H. Rowley, *Men of God*, pp. 193s.

43 W. A. Irwin, *Op. cit.*, p. 283.

44 C. C. Torrey, *JBL*, LVIII (1939), p. 77.

45 J. Muilenburg en M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (1962), p. 568.

46 H. Wheeler Robinson, *Two Hebrew Prophets* (1948), pp. 65ss.

47 H. Wheeler Robinson, *The OT, Its Making and Meaning* (1937), pp. 104ss.

48 Delorme en *Mémorial J. Chaine* (1950), pp. 115ss. A. van den Born, *De historische Situatie van Ezechiels Prophetie* (1947), *Studia Catholica*, XXVIII (1953), pp. 94ss. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (1960), cols. 635s. R. Augé, *Ezequiel* (1955), pp. 26s.

49 N. Messel, *Ezechielfragen* (1945).

50 L. E. Browne, *Ezekiel and Alexander* (1952), y en *Peake's Commentary on the Bible*, p. 131.

51 S. Fisch, *Ezekiel* (1950), p. xiv.

52 R. Smend, *Der Prophet Ezechiel* (1880), p. xxi.

53 E. g. O. Heinisch, *Das Buch Ezechiel* (1923), p. 227; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, pp. 144ss.; W. L. Wardle en F. C. Eiselen, G. Lewis, y D. G. Downey (eds.), *The Abingdon Bible Commentary* (1929), pp. 714ss.; J. Meinhold, *Einführung in das AT* (ed. de 1932), pp. 269ss.; E. Sellin, *Einleitung in das AT* (ed. de 1935), p. 100; O. Eissfeldt, *JPOS*, XVI (1936), pp. 286ss.; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, pp. xx ss.; L. Hudal y J. Ziegler, *Précis d'Introduction a l'Ancien Testament* (1938), pp. 217s.; J. E. Steinmüller, *A Companion to Scripture Studies* (1942), II, p. 265; M. Schumpp, *Das Buch Ezechiel* (1942), pp. 1s.; B. Balscheit, *Der Gottesbund* (1943), pp. 189ss.; E. Bruston, *La Bible du Centenaire* (1947),

II, p. xxvi; J. Paterson, *The Goodly Fellowship of the Prophets*, pp. 161s.; Th. C. Vriezen, *Oudisraëlitische Geschriften* (1948), pp. 174ss.; M. A. Schmidt, *Prophet und Tempel: eine Studie zum Problem der Gottesnähe im AT* (1948), pp. 109ss., *Theologische Literaturzeitung*, VI (1950), pp. 81ss.; *YIOT*, pp. 257ss.; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (1950), pp. 443ss.; G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, pp. 5ss.; E. Power en *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (1853), pp. 601ss.; H. G. May, *IB*, VI, pp. 51s.; J. Muilenburg en *Peake's Commentary on the Bible*, pp. 568ss.; FSAC, pp. 247s; H. H. Rowley, *Men of God*, p. 209.

54 *The Date and Composition of Ezekiel.*

55 C. J. M. Weir, *VT*, II (1952), pp. 97ss.

56 C. Kuhl, *Theologische Rundschau*,V (1933), p. 115.

57 H. L. Ellison, *NBD*, p. 407. Para una reseña de la investigación entre 1943 y 1952, véase W. A. Irwin, *VT*, III (1953), pp. 54ss.

58 J. Muilenburg en *Peake's Commentary on the Bible*, p. 509. H. H. Rowley, *Men of God*, pp. 209s.

59 J. Morgenstern, *HUCA*, XVI (1941), pp. 10ss.

60 Cf. L. Zunz, *ZDMG*, XXVII (1973), p. 678; C. C. Torrey en *Vom AT, Marti Festschrift*, pp. 284s.; L. E. Browne, *Ezekiel und Alexander*, pp. 4s.

61 Cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (1948), pp. 299, 356ss.

62 C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, pp. 24ss.; cf. *PIOT*, pp. 538ss.; G. R. Berry, JBL., XLIX (1930), p. 83, LVIII (1939), pp. 163ss.

63 *Mekhilta Bo*, 1b; Targ. Ezk. 1:3. Cf. S. Spiegel, *JBL*, LIV (1935), pp. 169s.; P. Auvray, *RB*, LV (1948), p. 514. La tradición de un doble ministerio en el Targum de Jonathan en Ez. 1:2 fue criticado por H. M. Orlinsky, *BASOR*, No. 122 (1951), p. 35n.

64 H. H. Rowley, *Men of God*, p. 194.

65 G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. xxiv.

66 H. M. Orlinsky, *BASOR*, No. 122 (1951), p. 35.

67 G. R. Driver, *VT*, I (1951), pp. 60ss.

68 The Unity of the Book of Ezekiel (tesis doctoral inédita, 1939), citada en PIOT, p. 531.

69 Cf. C. J. M. Weir, *VT*, II (1952), p. 101.

70 A. Bentzen, *Introduction to the OT*, II, p. 128.

71 C. Kuhl, *Theologische Literaturzeitung*, VIII (1952), pp. 410ss.

72 N. Messel, *Ezechielfragen*, pp. 12s.

73 J. Batterby Harford, *Studies in the Book of Ezekiel*, pp. 93ss.

74 G. A. Danell, *Studies in the Name of Israel in the OT* (1946), pp. 237ss.

75 H. G. May, *IB*, VI, pp. 51s.

76 C. G. Howie, *IDB*, II, p. 206.

77 H. H. Rowley, *Men of God*, p. 197.

78 J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (1926), p. 206; cf. D. Kidner, *Ezekiel* (1969), pp. 36ss.

79 Según la cuenta de S. Spiegel, *Harvard Theological Review*, XXIV (1931), p. 289, *JBL*, LVI (1937), p. 407; G. R. Berry, *JBL*, LI (1932), p. 55; W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), p. 90; B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, p. 190s.; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, p. 41.

80 A. Bertholet y K. Galling, *Hesekiel*, p. 3.

81 V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, p. 74.

82 N. H. Smaith, *ET*, LIX (1947–48), pp. 315s.

83 C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, pp. 63s.

84 L. E. Browne, *Ezekiel and Alexander*, p. 10.

85 G. A. Cooke, *A Critical and Exegtical Commentary on the Book of Ezekiel*, pp. 3s. J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, pp. 206s.

86 Así, Jerónimo, *PL*, XXV, col. 17; J. Herrmann, *Ezechiel*, p. 10; L. Finkelstein, *The Pharisees*, II, pp. 632ss.

87 E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, VI (1808), p. 15; S. Davidson, *An Introduction to the OT* (1863), III, p. 141; R. Smend, *Der Prophet Ezechiel* (1880), p. 5.

88 Así Orígenes, *PG*, XIII, cols. 672, 675; R. Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel* (1900), p. 4; C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT (1912), p. 127; O. Eissfeldt, *PJB*, XXVII (1931), p. 66n.; K. Budde, *JBL*, L (1931), p. 29; J. A. Bewer, *AJSL*, L (1934), pp. 96ss.; *YIOT*, p. 244, *et. al.*

89 *PIOT*, pp. 534s.

90 W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), p. 93, *BA*, V, No. 4 (1942), p. 54.

91 R. Koldewey, *Das Wieder Erstehende Babylon* (1925), pp. 90ss.; E. F. Weidner, *Mélanges syriens offerts á Monsieur R. Dussaud*, II (1939), pp. 923ss.; *ANET*, p. 308; *ANET*, p. 205; *DOTT*, pp. 84ss.

92 Así J. Skinner, *HDB*, I, p. 817; *DILOT*, p. 279; C. C. Torrey, *JBL*, LVIII (1939), p. 77; H. H. Rowley, *Men of God*, p. 187, *et al.*

93 E. g. H. G. May, *IB*, VI, p. 45.

94 Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 417ss.

95 R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1835), pp. 231s.

96 *DILOT,* p. 296.

97 J. A. Bewer, The Literature of the OT with Historical Development (1922), p. 183; cf. *PIOT,* pp. 564s.

98 C. Wiedengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophe*ts, pp. 74ss.

99 J. Hempel, *Die althebräische Literatur* (1930), pp. 167ss.

100 K. Budde, *Geschichte der althebraischen Literatur*, p. 156.

101 E. Sellin, *An Introduction to the OT* (1923), p. 155.

102 J. Herrmann, *Ezechiel,* pp. v ss.

103 Cf. M. L. Dumeste, *RB*, XLVI (1937), p. 431.

104 G. Hölscher, *Hezekiel der Dichter und das Buc*h, pp. 45ss. pp. 45ss.

105 V. Herntrich, *Ezechielprobleme,* p. 77. W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel,* pp. 223ss.

106 N. Messel, *Ezechielfragen*, pp. 39ss.

107 I. G. Matthews, *Ezekiel,* pp. 3ss.

108 H. G. May, *IB,* VI, pp. 46s.

109 J. Morgenstern, *HUCA*, V (1928), pp. 45ss., VI (1929), pp. 1ss.; cf. F. J. Hollis en S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual* (1933), pp. 87ss.; H. G. May, *JBL,* LVI (1937), pp. 309ss.; T. H. Gaster, *JBL,* LX (1941), pp. 289ss.

110 J. Morgenstern, *HUCA*, XVI (1941), pp. 10ss.

111 L. E. Browne, Ezekiel and Alexander, pp. 4s. C. C. Torrey en *Vom AT, Marti Festschrift,* pp. 248s.

112 S. Smith, *PEQ*, LXXXV (1953), pp. 97ss. Cf. S. Spiegel, *Harvard Theological Review,* XXIV (1931), pp. 292s.

113 F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* (1881), pp. 246s. Sobre el problema en general véase J. L. Myers, *PEF Quarterly Statement* (1932), pp. 213ss.

114 O. Weber en J. A. Knudtzon (ed.), *Die El-Amarna Tafeln* (1915), II, p. 1015; cf. *YIOT,* pp. 246ss.

115 W. F. Albright, *JBL,* XLIII (1924), pp. 381s.

116 A. van Hoonacker, *ZA*, XXVIII (1914), p. 336; cf. Ap. 20:8, donde Gog y Magog parecen ser personas.

117 J. Boehmer, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XL (1897), pp. 347s. L. Finkelstein, *The Pharisees*, I, p. 338, imagina una clave que usa la letra hebrea precedente para que diga Babel.

118 H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, II (1909), pp. 160ss.

119 L. Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel*, II (1884), pp. 13s.

120 G. R. Berry, *JBL*, XLI (1922), pp. 224ss.

121 N. Schmidt, *EB*, IV, cols. 332s.

122 W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel*, pp. 59s.

123 I. G. Matthews, *Ezekiel*, p. 136.

124 H. G. May, *IB*, VI, p. 48.

125 *Ibid.*, pp. 50s.

126 H. H. Rowley, *Men of God*, p. 190.

127 R. A. Parker y W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 A. C.-45 D. C.* (1942), pp. 25s.

128 *Contra Apion*., I, 21. Cf. W. F. Albright, JBL, LI (1932), pp. 94s.; O. Eissfeldt, *Forschungen und Fortschritte*, X (1934), p. 165; M. Vogelstein, *HUCA*, XXIII (1950), pp. 197ss.; C. G. Howie, The Date and Composition of Ezekiel, pp. 42s.

129 Cf. J. A. Bewer, *ZAW*, LIV (1936), pp. 114s.

130 G. Hölscher, *Hezekiel der Kichter und das Buch*, pp. 108, 125, 147. C. C. Torrey, Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy, pp. 58ss., JBL, LVIII (1939), pp. 73ss. W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel*, p. 265. G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezekiel*, p. 29.

131 J. Finegan, *JBL*, LXIX (1950), pp. 61ss.; cf. C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, pp. 34ss.

132 C. G. Howie, *IDB*, II, pp. 206s.

133 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, pp. 47ss.

134 Sostienen esta punto de vista W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), p. 96; S. Spiegel, *Harvard Theological Review*, XXIV (1931), p. 289 y *JBL*, LVI (1937), p. 407; G. R. Berry, *JBL*, LI (1932), p. 55; B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, pp. 190ss.; y C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, p. 41.

135 *AJ*, X, 5, 1.

136 W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrán Scrolls for the Bible*, pp. 250s.

137 H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, p. 132.

138 G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, pp. xviii ss.

139 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel,* pp. 95ss.

140 *FSAC,* p. 325.

141 A. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken*, L (1877), pp. 391ss. Así también Bertholet, *Das Buch Hesekiel,* pp. 18ss.; R. Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel,* p. vi; J. Meinhold, *Einführung in das AT*, p. 260; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive,* pp. 435s.

142 E. g. J. Herrmann, *Ezechielstudien*, pp. 75ss.; J. Touzard, *RB,* SIV (1917), pp. 91s.; P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel* (1923), pp. 14ss.; W. L. Wardle en *The Abingdon Bible Commentary,* p. 714; E. Power en *A Catholic Commentary on Holy Scripture,* p. 603; C. L. Feinberg, *The Prophecy of Ezekiel* (1969), pp. 11s.

143 M. Buttenwiesr, *HUCA*, VI (1929), pp. 3s.

144 E. C. Broome, JBL, LXV (1946), pp. 277ss. C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel,* pp. 69ss.

145 R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel,* III; p. 146.

146 H. Knight, *ET,* LIX (1947–48), pp. 115ss.; véase su *The Hebrew Prophetic Consciousness,* pp. 80ss.

147 G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, p. 110.

148 Citado por A. T. Pearson en C. F. Pfeiffer y E. F. Harrison (eds.), *Wycliffe Bible Commentary* (1962), p. 704.

149 H. Wheeler Robinson, *Two Hebrew Prophets;* p. 78.

150 O. Eissfeldt, *OTMS,* p. 157.

151 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel,* pp. 82s.

152 C. G. Howie, *IDB*, II, p. 206.

153 C. J. M. Weir, *VT*, II (1952), p. 104.

154 H. H. Rowley, *Men of God,* p. 208.

155 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, p. 84.

156 G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel,* pp. xxiii, xxvii, xxviii.

157 R. L. Ottley, *The Religion of Israel* (1926), p. 116.

158 C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel* (1886), pp. 96ss. Cf. G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, pp. xl ss.

159 F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* (1933–37), fasc. I, VII.

160 A. C. Johnson, H. S. Gehman, y E. H. Case (eds.), *The John H. Scheide Biblical Papyri: Ezekiel* (1938).

161 Cf. H. S. Gehman, *JBL*, LVII (1938), pp. 281ss., *JAOS*, LVIII (1938), pp. 92ss.; J. G. Payne, *JBL*, LXVIII (1949), pp. 251ss.; J. W. Wevers, *JBL*, LXX (1951), pp. 211ss.

162 Cf. D. Barthélemy y J. T. Milik, *Qumran Cave I* (1955), pp. 68s. y pl. XII.

163 F. V. Filson, *JBL*, LXII 91943), pp. 27ss.

164 A la inversa que *IBOT*, p. 329.

UNDECIMA PARTE

LOS PROFETAS POSTERIORES (II)

LOS PROFETAS MENORES

En el canon hebreo, los Profetas Mayores van seguidos por una colección de obras más pequeñas que, siguiendo la tradición de la Vulgata comúnmente se las designa como los Doce Profetas Menores. Esta agrupación era conocida en el tiempo de Ben Sirac (Eclesiástico 49:12), y Josefo estaba familiarizado con ella.[1] La tradición rabínica sostiene que los hombres de la Gran Sinagoga editaron los Doce Profetas Menores,[2] y los escritos fueron conocidos en esta forma por los autores patrísticos. Algunos manuscritos de la LXX se apartan de la secuencia hebrea poniendo Oseas en primer lugar, probablemente debido a su tamaño, seguido por Amós, Miqueas, Joel, Abdías, y Jonás, mientras en los Códices Alejandrino y Vaticano los Doce fueron puestos antes que los Profetas Mayores. Por lo que dice el Talmud, parece que en cierta medida el orden en el canon hebreo fue hecho según consideraciones cronológicas,[3] pero las verdaderas razones para tal orden de los libros en su forma presente son desconocidas.

I. EL LIBRO DE OSEAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

La profecía recibe su nombre del autor que se le atribuye, הושע cuyo nombre en las versiones latinas y griegas aparece como *Osee* (Ὡσηέ). Uno de los cuatro grandes profetas hebreos del siglo octavo A. C., fue llamado a su ministerio durante el reinado de Jeroboam II (782/81–753 A. C.). Aunque los detalles de su vida personal son escasos, se sabe que su padre se llamaba Beeri (no el príncipe rubenita de 1 Cr. 5:6). Entre los profetas escritores Oseas es único en que el hogar de su niñez estuvo en el Reino del Norte. Sin embargo, se desconoce su lugar de nacimiento, al igual que su ocupación, aunque en base a una referencia en Oseas 7:4 se ha llegado a suponer que trabajaba como panadero.[4] A raíz de diversas alusiones a la agricultura que se hacen en el libro se podría suponer con igual seriedad que Oseas era agricultor. Sin embargo, parece improbable un origen campesino a la luz de su conocimiento de la historia, su comprensión de los asuntos políticos y las imágenes elegantes y bien elegidas en que abunda su estilo. Su esposa Gomer se describe como hija de Diblaim, desconocida si no fuera por su mención en este libro, y fue madre de tres hijos. Algunos autores han visto una referencia a su lugar de nacimiento en la expresión בת דבלים y lo han localizado en Galaad, pero esto es más bien dudoso por falta de evidencia topográfica.

La profecía de Oseas se puede analizar de la siguiente manera:

I. Las Relaciones de Israel con Dios, Representadas a la Luz de la Experiencia Marital de Oseas, cap. 1-3
II. Denuncias del Orgullo, la Idolatría y la Corrupción, cap. 4-8
III. La Certeza de un Castigo ya Cercano para el Reino del Norte, cap. 9-10
IV. Paréntesis: Discurso que Trata del Triunfo del Amor y la Misericordia Divina, cap. 11:1-11
V. Destrucción como Resultado de la Infidelidad y Rebelión de Israel, cap. 11:12-13:16
VI. Misericordias Futuras para un Pueblo Arrepentido, cap. 14.

B. FECHA DEL MINISTERIO DE OSEAS

La obra de Oseas debe ubicarse en la última generación de la historia del Reino del Norte, que bajo Jeroboam II había estado disfrutando un resurgimiento en lo que a prosperidad material se refiere. No es fácil decir precisamente cuando comenzó el ministerio de Oseas, y como consecuencia, han variado considerablemente las estimaciones de los eruditos en cuanto a su extensión. El encabezado de Oseas 1:1 suministra una doble indicación de fecha, una de las cuales pone a Oseas en un trasfondo judaico, en cuanto a cronología, en los reinados de Uzías (767-740/39 A. C.), Jotam (740/39-732/31 A. C.), Acaz (732/31-716/15 A. C.), y Ezequías (716/15-687/86 A. C.), mientras la otra lo relaciona con el período de Jeroboam II (782/81-753 A. C.).[5] Por cierto, el versículo, en parte o en su totalidad, podría ser una adición editorial originada en Judá, dado que la mención de los reyes de Judá se antepone a la del rey que gobernaba la región donde fueron dadas realmente las profecías. Por otra parte, tal ordenamiento podría indicar simplemente que Oseas consideraba la línea de David como la única legítima, y en tal caso, la forma del encabezado que da la prioridad a Uzías bien pudo haberla escrito el profeta mismo.

La referencia de Oseas 1:4 a la casa de Jehú señala a una fecha anterior a la muerte de Jeroboam II el año 753 A. C., y si la alusión que hace Oseas 8:9 a Asiria se refiere al tributo pagado por Manahén a Tiglatpileser III hacia el año 739 A. C. (cf. Os. 5:13; 7:11s.; 10:5s.; 12:2), ello indicaría una fecha en el año 743 A. C. aproximadamente para la continuación del ministerio profético. Si la referencia de Oseas 5:8-6:6 es a la guerra sirio efraimita de 735–734 A. C., ello implicaría que el ministerio de Oseas continuó mucho tiempo más allá de la muerte de Jeroboam II, mientras la mención de las relaciones con Egipto, en Oseas 7:11, 9:6 y 12:2 parecerían indicar la actividad de Oseas el último rey de Israel. Así el ministerio de Oseas se extiende desde aproximadamente el año 753 A. C. a un tiempo poco anterior a la caída de Samaria el año 722 A. C. No se sabe precisamente qué ocurrió con la vida del profeta en ese punto, pero el hecho de que el encabezado de Oseas 1:1 mencione a reyes de Judá como contemporáneos podría indicar que el mensaje del profeta, si no la persona misma, de ningún modo era desconocido en el reino del sur después de la caída de Samaria. No está

fuera de los límites de lo posible que Oseas haya pasado sus últimos días en Judá, ya jubilado, aunque en este punto en particular no se puede tener seguridad.[6]

C. OSEAS Y GOMER

Las circunstancias que rodearon el casamiento de Oseas y su impacto en el significado de la profecía han sido una cuestión de permanente debate entre los estudiosos.[7] Las fuentes primarias son los capítulos 1 y 3, en que el primero contiene un relato en tercera persona de las relaciones matrimoniales de Oseas, y el segundo comprende una breve selección de material similar escrito en primera persona. En Oseas 1:2, el profeta recibe la orden de "tomar una mujer de prostitución e hijos de prostitución (RVR='fornicaria, fornicación')" en obediencia a la cual se casó con Gomer, la que posteriormente le dio tres hijos. A cada uno le fue dado un nombre simbólico, el primero de los cuales, *Jezreel* (Os. 1:4), daba a entender que Dios castigaría a la casa de Jehú por el derramamiento de sangre hecho en Jezreel. El segundo nombre, *Lo-ruhamah* o No Compadecida (Os. 1:6), significa falta de compasión divina por la casa de Israel, y el tercero, *Lo-ammi* o No Pueblo Mío (Os. 1:9), era una afirmación del seguro rechazo divino. En la segunda de las fuentes primarias (Os. 3:1ss.), el profeta afirma que Dios le mandó amar a una mujer amada de su amante, y sigue relatando como compró a la adúltera y la mantuvo bajo disciplina por un tiempo (Os. 3:1-3), acto que también recibió un significado simbólico.

Estas dos fuentes constituyen una unidad, que comprende material biográfico y autobiográfico unido por un sermón dirigido a Israel en el capítulo dos. Esta unidad se caracteriza por el hecho de que se utiliza en los capítulos 1 a 3 la relación matrimonial para describir el vínculo entre Dios e Israel y la reacción del Pueblo Escogido ante esta situación en función del adulterio de la esposa. Debido a las dificultades morales inherentes al casamiento de un profeta de Dios con una prostituta, ha surgido una cantidad de opiniones que han atraído la atención de los comentaristas. Los intérpretes judíos de la Edad Media insistían en que toda la historia era simbólica, y que no decían relación alguna con algún hecho histórico pero el tercero como alegórico, mientras una opinión diferente insistía en que ambos eran literales, y sugería que Gomer se convirtió en esclava al nacer su tercer hijo, siendo finalmente recomprada por Oseas. Algunos estudiosos pretenden que el capítulo tres en realidad preserva un relato más íntimo del

matrimonio de Oseas y Gomer que el capítulo uno, atribuyendo éste a las reminiscencias personales de Oseas mismo. Otros eruditos han planteado toda la cuestión como la actividad sexual premarital de Gomer. Respecto del tipo de material de los capítulos 1 a 3, parece suficiente reconocer que comprende biografía, material sermonario, y autobiografía sin invocar las tres categorías de material que Mowinckel considera como parte de la compilación de algunos de los libros proféticos.[8]

En Oseas 1:2 se describe a Gomer con la expresión אשת זנונים o "mujer fornicaria" en lugar de la palabra más comúnmente usada para prostituta, y esta diferencia toma Ehrlich como indicando que Gomr sólo estaba inclinada a la prostitución.[9] Sin embargo, en Oseas 3:1, se habla de la mujer como una adúltera que es amada por su amante,[10] y a la cual, por mandamiento, el profeta también debe amar. Surgen algunos problemas de sintaxis con la palabra hebrea עוד "otra vez"; Ehrlich y Pfeiffer sostienen que se debe interpretar uniéndola con las palabras inmediatamente precedentes, esto es, "Me dijo otra vez Jehová: Vé . . . " (RVR 1960),[11] mientras otros autores han quedado bajo la influencia de las acentuaciones masoréticas menores de "me" y "mujer" que como efecto une *'ôdh* con las palabras que la siguen.

En el caso de adoptar la segunda interpretación, como lo hace la mayoría de los estudiosos, la palabra "otra vez" señalaría la continuación de un proceso y se traduciría "sigue amando a una mujer . . . " en cuyo caso se trataría de una indicación clara de que Gomer es la mujer. También denotaría la repetición de una acción anterior, esto es, "anda otra vez, ama a una mujer . . . ", que podría o no aplicarse a Gomer. Si Ehrlich y Pfeiffer están en lo correcto, la mujer en referencia podría ser alguien más aparte de Gomer. Según Pfeiffer, las instrucciones debían entenderse simbólicamente, considerándose a Gomer como un modelo de fidelidad conyugal y tipificando la infidelidad a Dios con el adulterio de Oseas 1:2.

La opinión de que la traducción, "Vé otra vez, ama a una mujer . . . " involucra a otra mujer difícilmente puede ser defendida, dado que la comparación tiene que ver solamente con el amor de Dios hacia Israel, y no por alguna otra nación. La LXX traduce la frase de Oseas 3:1 como "que ama los males y el adulterio," con el apoyo de la versión siriaca para la forma activa del participio. Ibn Ezra adopta la forma activa del verbo en su traducción de "amando a otro hombre," mientras Rashi sigue el pasivo en el sentido de los masoretas, e interpreta la palabra *rēa'*

haciéndola significar "marido" como al margen de la Revised Version.[12] El sentido más probable de Oseas 3:1 es el de RSV que dice "Ve otra vez, ama a una mujer que es amada de su amante ("compañero," RVR 1960) y es adúltera."

Tampoco son claras las razones por las que Oseas tuvo que "recomprar" a su esposa. Aunque la forma de Oseas 3:2 es más bien desusada, el significado del verbo en otros lugares es "comprar" (e. g. Dt. 2:6; Job 6:27). La LXX la traduce por medio de una forma verbal que comúnmente denota la idea de "contratar" y éste también es el significado de una raíz arábiga cognada del hebreo.[13]Argumentando a partir de textos de la era Amarna, Gordon propuso derivar el verbo hebreo de una palabra que se refiere al pago hecho al volverse a casar.[14] Se desconoce la razón por la que una parte del precio se pagó en dinero y parte en grano, pero probablemente el precio haya sido pagado al amante por la pérdida de sus servicios, o a su amo si ella había llegado a ser esclava.

Algunos estudiosos han sostenido que el relato del casamiento en el capítulo 3 es una descripción paralela, aunque variante, del modo en que Oseas se casó con Gomer, y que históricamente es anterior al relato del primer capítulo.[15] Si esto es así, es difícil explicar la ausencia de una mención de los hijos, los que tuvieron una parte tan prominente en el relato, y más aun si se tiene en cuenta que el capítulo tercero pudo estar sujeto a una rigurosa revisión editorial. Además, la puntualización de Oseas 3:3 indicando, según lo nota Wellhausen, que el profeta se abstendría de tener contacto sexual con ella,[16] parecería contradecir la evidencia de Oseas 1:3, que sugiere que el primer hijo nació en el primer año de su casamiento. En vista de las objeciones precedentes, parece más lógico integrar el material del tercer capítulo con los eventos de los primeros dos capítulos, el segundo de los cuales solamente tendría que haber sido escrito después del nacimiento del tercer hijo.

Entre los autores que han tomado un punto de vista literalista de los relatos del matrimonio, algunos han sugerido que el capítulo tres se refiere a hechos ocurridos antes de la unión, mientras el capítulo uno presenta un relato del casamiento y su resultado.[17] Esta teoría trata de mostrar que la infidelidad de la cual Oseas redimió a su esposa no fue realmente una mala conducta contra el profeta mismo. Aun si se sostiene que el capítulo tres precede al capítulo uno, lo cual, como se ha señalado, parece improbable, tal opinión debe confrontarse con el hecho de que Gomer fue infiel a Oseas después de su casamiento. Esto es claro por

Oseas 2:2 y podría ser sugerido por la ausencia de una afirmación directa de paternidad en cuanto al segundo y tercer hijos.

Tal infidelidad ha sido explicada sugiriendo que Gomer era una prostituta del templo antes de casarse con el profeta.[18] Aunque hay numerosas referencias a la prostitución ritual en los relatos del Antiguo Testamento,[19] y abundante información disponible en cuanto al estatus y las funciones de las mujeres prosititutas en Babilonia,[20] no se sabe mucho acerca de las mujeres que participaban como hieródulas en los cultos a la fertilidad de Baal. Ciertamente es insuficiente la evidencia que hay, ya sea para postular que eran respetadas como una clase en Israel,[21] o que Gomer haya ejercido como una especie de santa local en un santuario.[22] Sin embargo, hay una base amplia para sostener que la espiritualidad ortodoxa de Israel condenaba rotundamente dicha conducta.

Una ligera variación de la teoría anterior se expresa en las opiniones de Wheeler Robinson, que sostiene que Gomer se había hecho prostituta cúltica hacia el tiempo que Oseas la reclama en Oseas 3:2,[23] y Tushingham, que diferencia entre Gomer y la prostituta del capítulo tres y sostiene que la segunda era una prostituta cúltica.[24] Por muy fascinantes que puedan ser estas sugerencias, no cumplen el requisito de una lectura honrada del texto, que claramente muestra que Gomer cayó en la prostitución antes y después de su casamiento con Oseas. Del mismo modo se hace igualmente insostenible el punto de vista que mantiene que aunque los capítulos uno y tres deben ser considerados históricos, la mujer del capítulo tres debe ser considerada distinta de Gomer.[25] Sobre esta base sería difícil suponer que después de rechazar Israel a su Dios Marido, él fuera en busca de otra esposa. Si la analogía profética acerca de Israel ha de tener verdadera fuerza, la esposa de un capítulo debe ser identificada con la del otro.[26]

Algunos autores reinterpretan la tendencia de los acontecimientos al punto de sentirse habilitados para repudiar la afirmación del texto en el sentido de que Gomer era una mujer inmoral.[27] Otros, siguiendo a los intérpretes judíos de la Edad Media, han encontrado difícil creer que un Dios moral pueda deliberadamente ordenar a su siervo que se case con una mujer de carácter disipado,[28] y sugieren que el oprobio de la inmoralidad se relaciona con Gomer como habitante de la pervertida Israel, y no a su carácter personal.[29] Quizás una explicación más satisfactoria, y una comúnmente adoptada por autores de diversas posiciones, es que la palabra "prostituta" es usada prolépticamente en Oseas 1:2.[30] Según esta opinión, Gomer era pura o se pensaba que era pura cuando

Oseas se casó con ella, y la infidelidad descrita en la profecía se manifestó subsecuentemente. En tal caso Oseas aplica la palabra no tanto a una caída de la gracia como a la expresión de una naturaleza básicamente corrompida.

Es verdad que existe un paralelo entre una situación en que Oseas podría haberse casado con una mujer para descubrir, sólo después de algún tiempo, que ella era infiel y necesitaba ser disciplinada después de un breve período de separación, y aquella en que Israel, casada con su Dios, poco después lo abandona para seguir a los dioses de Baal. Sin embargo, la expresión "mujer fornicaria" parece dar a entender que Gomer era no casta desde antes de su casamiento con el profeta, y para quienes ponen el capítulo tres antes del uno, esto es confirmado por la descripción de ella como una adúltera, lo cual no tiene posibilidades de ser proléptico. Aun si se mantiene el orden acostumbrado de los capítulos la dificultad subsiste, porque, como Rowley ha señalado, era tan reprensible entre los antiguos hebreos que un hombre se reuniera con su esposa adúltera como lo era el casarse con una mujer no casta.[31] Para Oseas, que aborrece la inmoralidad, casarse con una prostituta reconocida, fuese funcionaria cúltica o no, constituye un acto de abnegación explicable solamente en función de un mandamiento divino. Los análisis psicológicos del estilo sugerido por Oesterley y Robinson en el sentido de que Oseas sufría de algún tipo de obsesión sexual que lo hacía caer en lo que más temía no parece ser parte del carácter del profeta según se revela en otras porciones de este libro,[32] y teniendo en cuenta el extenso lapso transcurrido desde entonces necesariamente debe ser considerado más bien inútil.[33]

Tal vez el carácter de Gomer sea menos vergonzoso cuando se relaciona con un tercer método de interpretación, que es el acercamiento inicial de los presentados en las páginas anteriores. Este punto de vista, el alegórico, fue favorecido por muchos intérpretes antiguos y medievales como el acercamiento correcto para comprender la profecía. En la época moderna ha sido propuesto por Van Hoonacker y apoyado por autores tan eminentes como Calés, Gressmann, Gunkel y Young.[34] Kaufmann ha sustentado una variante "teatral" de esta interpretación, y junto con otros ha separado los tres primeros capítulos del resto del libro.[35]

Hasta una interpretación visionaria ha sido defendida por unos pocos autores modernos, reviviendo una opinión más antigua.[36] Tales acercamientos a los problemas de los primeros tres capítulos de Oseas resultan altamente improbables a la luz de ciertos detalles, particularmente, como Oesterley y Robinson han señalado,[37] el del nombre de Gomer. No hay casi dudas de que el nombre era

real, no simbólico, como Hoonacker ha propuesto,[38] puesto que a diferencia de otros nombres del relato no fue interpretado en forma simbólica. Sea cual fuere el significado del nombre Gomer, no podía dar realidad a la historia a menos que realmente haya designado a la esposa del profeta.[39] Ciertamente, parece haber muy poco de la naturaleza alegórica en el mandato divino de casarse con una prostituta, y si el relato hubiera sido de un tipo dramático como el contemplado por Kaufmann, seguramente habría habido alguna clara indicación de este hecho en el texto. Además, es difícil que Gomer pudiera representar a Israel, aun simbólicamente, puesto que el Pueblo Escogido no había sido infiel a Dios antes de su desposorio, por razones claramente obvias. Aun cuando se sostenga que el capítulo uno es histórico,[40] es difícil concluir que Gomer no fuera una persona real o que no fuera inmoral. Además, los detalles relacionados con precio de compra, que son tratados en forma completamente literal en el texto, argumentan fuertemente en contra de una interpretacion puramente alegórica.[41]

Probablemente la explicación más satisfectoria de la sección relativa al casamiento de Oseas sea el punto de vista que los capítulos uno y tres son históricos, que ocurren en un orden cronológico adecuado, y tratan de una y la misma mujer, y que son suplementarios en vez de repetitivos o variantes.[42] No es necesario sostener con Budde que los primeros tres capítulos originalmente constituían un solo relato consecutivo escrito en primera persona y que las secciones escritas en tercera persona fueron resultado de alteraciones editoriales, dado que no hay evidencia objetiva para tal posición.[43] El capítulo dos está estrechamente relacionado en tema y estilo con los capítulos uno y tres, y constituye una agrupación de oráculos divinos. Estos tres capítulos juntos representan a Israel como la esposa divina que ha roto su fidelidad a su marido. El castigo de separación de sus amantes, impuesto por Dios, constituye un acto de disciplina que tenía el objetivo de reavivar su primer amor.

Por cierto, no se debe esperar que la experiencia vivida por Oseas tenga un paralelo absolutamente preciso con la historia del idolátrico Israel, pero en todo caso, los paralelos son sorprendentemente estrechos.[44] Sin embargo, es importante observar el hecho de que Oseas conocía el carácter inconstante de su esposa desde el comienzo mismo de su matrimonio, así como Dios estaba consciente de la infidelidad de Israel desde el tiempo de la peregrinación por el desierto. Así, parece no haber base para la exégesis convincente, pero no de fiar, de George Adams Smith, que sigue a Ewald y Wellhausen al sugerir que Gomer

er pura o se la tenía por pura, antes de su casamiento. Es igualmente dudosa la afirmación de que el llamado profético de Oseas surgió a raíz de su desdichada situación matrimonial,[45] porque como Volz ya señaló hace mucho tiempo, Oseas fue llevado a casarse con Gomer por un mandamiento divino, y por lo tanto, su llamamiento profético precedió a su matrimonio.[46]

D. LA COMPILACION DEL LIBRO

Las consideraciones relativas a la compilación y fecha de la profecía se han visto en parte afectadas por la opinión de que los capítulos 4-14 podrían haber circulado en forma separada de los capítulos 1-3, al menos por algún tiempo, y en parte, por el punto de vista de que los pasajes de esperanza para Israel (Os. 1:10-2:1; 2:14-23; 3:5; 11:8-11) pertenecen al período del exilio, dado que parecen incongruentes con la enseñanza de Oseas.[47] Aunque es verdad que gran parte de los capítulos 4-14 se preocupa de depravación de los cultos a Baal y a las deficiencias de la monarquía, no es fácil ver cómo el mensaje característico de Oseas podría haber sido proclamado si no es sobre la base de los capítulos 1-3. Verdaderamente, hacia el tiempo en que los oráculos de los capítulos 4-14 estuvieron escritos, era imprescindible un conocimiento del contenido de los capítulos 1-3 para poder entender el énfasis profético único de Oseas. Por lo tanto, parece altamente probable que aun cuando los capítulos 4-14 hubieran circulado independientemente por algún tiempo, sólo puede haber sido durante un período muy corto y, por cierto, dentro de la vida del profeta mismo, puesto que no hay otra tradición acerca del libro sino una de unidad.

En contra de la opinión que afirma que un futuro brillante para Israel es incongruente con la posición del pofeta cabe enfatizar que no hay evidencia alguna para la dogmática afirmación en el sentido de que los pasajes de esperanza no son obra de Oseas mismo. En verdad, es más probable, como Mauchline ha señalado, que al ser desafiado al respecto, Oseas haya hecho una referencia específica a su propia experiencia con la misericordia divina en que el amor triunfó sobre el juicio, y podría haber manifestado una perspectiva similar para la nación.[48]

Otra consideración que afecta la fechación de la profecía es la teoría de la supuesta revisión judaica de la obra, que, en su forma extrema, todas las referencias al reino del sur las atribuye a una edición tardía.[49] Es posible tener la noción de que escribas del sur hayan modificado el texto de la profecía, que

reconocidamente muestra corrupciones definitivas, para hacer resaltar su propia fidelidad en contraste con la infidelidad del reino del norte. Sin embargo, no es fácil ver precisamente cómo pudo esto haber sido hecho durante la vida del profeta, y es un poco difícil decir por qué podría haberse considerado necesario esto después del año 722 A. C. en cualquier caso, dado que la apostasía del reino del norte y en contraste, la virtud implícita del reino del norte y en contraste, la virtud impícita del reino del sur, ya no eran una preocupación urgente. Ciertamente hacia el tiempo del profeta Jeremías en el siglo séptimo debe de haber habido muy pocos escribas judíos simpatizantes con la tradición de Oseas que quisiera hacer alardes de la virtud de su propia nación.

En relación con lo precedente debe notarse que solamente cuatro de las referencias a Judá eran elogiosas (Os. 1:7, 11; 3:5; 4:15; 11:2). El resto, que constituye una considerable mayoría, tiene una tonalidad claramente crítica, y difícilmente podría deberse a la obra de redactores judaicos deseosos de glorificar su propio país. Así, las referencias de Oseas 6:11, 8:14 y 12:2 eran suficientes para mostrar que Judá también iba a quedar atrapada en el juicio venidero. Es interesante notar que Oseas 8:14 hace recordar el estilo de Amós, y podría constituir una cita fragmentaria de lo escrito por ese profeta.

En relación con la referencia de Oseas 12:2, algunos autores han afirmado que el nombre "Judá" fue puesto en lugar de "Efraín" o "Israel." Si este fuera realmente el caso, y fuera el resultado de la actividad de parte de un editor tardío en el reino del sur, es difícil ver por qué tendría que haber introducido una nota tan adversa cuando otros de sus conciudadanos, según los autores críticos, estaban tratando de glorificar a Judá a expensas de Israel. Sin embargo, dado el sentido de Oseas 12:2ss., es claro que el nombre "Judá" no constituye una sustitución secundaria en este pasaje cuyo significado está fuera de toda cuestión. La profecía como un todo muestra que Oseas no está solamente preocupado de la nación de Israel, sino de casa de Israel (Os. 3:5). Esta consideración, así como el hecho de que el profeta considerase el reino del norte como una usurpación (Os. 8:4), podría explicar la fechación de la composición en relación con reyes del norte y del sur, como lo indica el encabezado. En contra de la opinión de Oesterley y Robinson debe decirse que nada hay en el pasaje respecto de Judá que requiera una fecha exílica o post-exílica,[50] ni hay base para la opinión de Kaufmann en el sentido de que los capítulos 1-3 vienen de un profeta que vivió entre los años 853 y 842 A. C. que no tiene relación alguna con el Oseas de los capítulos restantes, al

cual se refiere solamente el encabezado de 1:1.[51] Aunque la profecía bien podría haberse transmitido a través de agencias de Judá, que probablemente sean responsables de ciertas redacciones menores, incluyendo la extensión de la tradición profética a los días del rey Ezequías, no hay una razón segura para negar el grueso de la obra en su forma existente al tiempo de Oseas mismo. Los argumentos para fechas posteriores generalmente apelan al estado corrupto del texto como evidencia para la existencia de un prolongado intervalo entre la ocurrencia de la palabra hablada y la compilación escrita. Quizás una explicación aun mejor podría ser que la profecía escrita no era solamente bien conocida durante los últimos años del profeta Oseas, sino que también era bien utilizada durante los días de la subsecuente crisis política y religiosa.

Oseas comparte con Jeremías una notable sensitividad y profundidad de sentimientos. Era un humanitario cálido cuyo patriotismo se hizo evidente en el hecho de que, a diferencia de su contemporáneo Amós, nunca se refirió a los pueblos extranjeros, salvo hasta donde estuvieran relacionados políticamente con Israel. La mención de una serie de acontecimientos históricos (Os. 5:1; 6:9), la naturaleza de los cuales no siempre se puede determinar, apunta a su amor por las tradiciones históricas de su nación. Su devoción a su esposa constituye una indicación particularmente expresiva de la profundidad de su espiritualidad, y sin importar cuánto tiempo antes de su matrimonio pueda haber recibido el llamamiento profético, no hay dudas de que aprendió la obediencia a la voluntad de Dios a través de las cosas que sufrió.

El mensaje baáico de Oseas debe ser considerado firmemente a la luz de las circunstancias históricas y sociales bajo las cuales fue proclamado. La prosperidad que caracterizó el reinado de Jeroboam II en Israel en realidad estaba apoyada sobre fundamentos sin seguridad, y cuando la sombra de Asiria cayó sobre la tierra con la usurpación de Tiglat-pileser III el año 745 A. C., ello marcó los días finales de confusión política bajo Zacarías, Salum y Manahén. Este, en un desesperado esfuerzo por ganar tiempo trató de aplacar a Asiria, mientras dos de sus sucesores, Peka y Oseas, recurrieron a la resistencia, quizás con la esperanza de que Egipto viniera en su ayuda, pero todo fue en vano.

En materia de actividad religiosa, la nación había estado corrompida desde los días de Jeroboam I, cuyo culto al becerro, acompañado por los sensuales ritos de los Baales, habían llegado a constituir la norma de procedimiento en la adoración. Las festividades religiosas eran tiempos de diversión licenciosa y grosero

abandono en que las exigencias morales del Dios del Pacto hacía ya tiempo habían cesado de tener validez o significado. Es posible que Oseas haya pronunciado alguno de sus oráculos en conexión con algunas de estas ocasiones festivas, cuando muchedumbres de personas se reunirían para oír sus palabras. Esto fue sugerido como probable por Wellhausen en relación con Oseas 9:1–6,[52] y lo mismo podría valer para otras porciones de la profecía. Sin embargo, siempre existe el peligo de leer en el relato más de lo autorizado por los hechos del caso. Así, es innecesario suponer, con May o Leslie que la figura del matrimonio y el adulterio en la profecía sea realmente una alusión al mito de Adonis.[53]

Tampoco es correcto suponer con Mauchline que la fiesta de la Cosecha o de los Tabernáculos que marca el fin del año agrícola (Ex. 23:14ss.; 34:23; Dt. 16:16) se celebrara en asociación la supuesta festividad de año nuevo.[54] Mientras la fiesta de los Tabernáculos se celebraba el mes séptimo (septiembre/octubre), el nuevo año pre-exílico comenzaba con el equinoccio de primavera en marzo/abril (Ex. 12:2, 18). Además, no hay evidencia alguna de que durante la monarquía haya existido la festividad de año nuevo en Israel, sea o no del tipo babilónico,[55]y esto, junto con los pretendidos ritos concomitantes del reindo y la fertilidad, debe ser rechazado enfáticamente.[56] Aunque la sugerencia de Wellhausen citada anteriormente podría tener algún mérito, no es necesario invocar ocasiones festivas como que eran en sí mismas las oportunidades más adecuadas para que el profeta diseminara su mensaje divino. Aunque asistían multitudes a los santuarios durante los festivales, su preocupación era tal que la hacía desfavorablemente inclinada hacia los oráculos divinos, más que en otras ocasiones bajo circunstancias diferentes.

Mientras su contemporáneo Amós denunció las desigualdades sociales y la explotación de las clases más bajas, Oseas estaba preocupado primariamente con las abominaciones morales, religiosas y políticas de la nación. A la luz de la relación matrimonial como trasfondo, ahora vista metafóricamente, considera las ofensas ya mencionadas como el repudio del Padre amante (Os. 11:1ss.) y la traición a un Marido fiel (Os. 2:2ss.). La particular caracterización de la íntima relación existente entre Dios y el adorador, que Oseas emplea, comprende su especial contribución al pensamiento religioso. Mientras en las observancias cúlticas de su tiempo, era sencillamente parte del adorador responder sumisamente en obediencia servil y sin cuestionamientos, Oseas muestra que Dios pide de sus seguidores

una participación recíproca en el nivel emocional y espiritual, la naturaleza de la cual quedaba resumida en la rica palabra *ḥeṣedh*.

Para Amós la iniquidad consistía en el hecho de que Israel no cumplió con las demandas divinas de justicia. Para Oseas, la pecaminosidad se visualiza en función de una ruptura del pacto o acuerdo que por definición debió ser cumplido por ambas partes.[57] El profeta enseñaba que la relación entre Israel y Dios se caracterizaba por *ḥeṣedh* lo que para él constituía la esencia del pacto. La palabra es difícil de traducir por medio de una sola palabra, y los esfuerzos por hacerla igual a "celo" o "piedad" tienden a poner solo una parte por el todo. *Ḥeṣedh* representa el concepto de verdadero amor a la luz de cierta relación específica, y está marcado por un profundo contenido emocional y espiritual. Oesterley y Robinson se acercan a los hechos de la situación definiendo *ḥeṣedh*. como una "cualidad fundamental del alma que sirve como resorte y motivo para toda acción recta en las relaciones personales."[59]

Oseas ve que la iniqidad de Israel solamente puede terminar en un castigo por medio del exilio, posición que recibe expresión simbólica en los nombres de sus hijos. Esta suerte se hace más cierta por la continuada inconstancia de la nación, cuyo arrepentimiento era efímero como nube matutina (Os. 6:4). La restauración era por cierto posible, pero solamente sobre la base de una genuina contrición y una resolución firme de repudiar la idolatría y la inmoralidad que formaba parte tan importante de la vida contemporánea. Un impedimento para un verdadero arrepentimiento era la falta de entendimiento que Israel muestra en relación con la naturaleza ética de su Dios. Aunque el profeta Oseas comprende que la gracia presente sólo daba esperanzas para la nación condenada, también estaba consciente del hecho de que Israel carecía irremediablemente de precisamente aquellas cualidades morales y espirituales que le asegurarían su retorno a un Dios amante y perdonador (Os. 5:4; 11:7). Sin embargo, a pesar del triste cuadro, había alguna esperanza de que Dios tendría más éxito en sus tratos con Israel que Oseas mismo con Gomer.[60] No obstante, cualquier restauración futura constituiría un deliberado acto de la gracia divina y no un logro puramente humano.

• • • • •

El texto hebreo de Oseas probablemente sea el que presenta más corrupciones de todos los libros del Antiguo Textamento, aunque muchas de las alteraciones parecen ser accidentales. Estas incluyen transposiciones de consonantes (Os. 1:6; 5:2, 11; 10:13; 13:10, 14), una división diferente de las letras que forman palabras (Os. 5:2; 6:3, 5; 11:2), y la confusión ocasional de consonantes similares (Oseas 2:14; 4:18; 5:8, 11; 7:14; 12:2, 12; 13:5, *et al.*). Frecuentemente se producen amplias variaciones en la traducción cuando los estudiosos recurren a conjeturar enmiendas en las ocasiones en que las versiones se han considerado inadecuadas para la reconstrucción del texto. La LXX y la versión siriaca fueron hechas, aparentemente, de un texto hebreo que tiene estrecha afinidad con el TM. La mayor ayuda en la tarea de restaurar el texto la proporciona la LXX, que en ocasiones ha preservado lecturas superiores (e. g. Os. 2:20; 5:15; 8:10; 10:10) y frases adicionales (e. g. Os. 2:14; 8:13; 13:13). Debido a diferencias evidentes en la vocalización del hebreo parece que el manuscrito empleado por los traductores de la LXX no contenía ciertas letras vocales o *matres lectionis* ("madre de lectura"), notablemente la *waw* y la *yodh*. La complejidad del problema textual respecto de Oseas podría ser una razón por la que ha habido una diversidad tan grande en el acercamiento a pasajes tales como Oseas 11:1ss.

Literatura Suplementaria

Cheyne, T. K. *Hosea with Notes and Introduction.* 1884.
Scott, M. *The Message of Hosea*. 1921.
Smith, N. H. *Amos, Hosea and Micah.* 1956.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO I.
EL LIBRO DE OSEAS

[1] *Contra Apion*. I, 8, 3.

[2] *Bab. Bath.* 15a.

[3] *Bab. Bath.* 14b.

[4] E. g. por G. A. F. Knight, *Hosea* (1960), p. 13.

[5] Para la cronología, véase W. F. Albright, *BASOR*, No. 100 (1945), pp. 21s.; E. R. Thiele, *JNES*, III (1944), pp. 176s,; K. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, pp. 217ss.

[6] Cf. H. Ewald, *Commentary on the Prophets of the OT* (1875), I, pp. 221ss. G. Hölscher, *Die Profeten*, pp. 205s., lo hace benjamita, mientras I. Engnell, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* (1948), I, cols. 874s., lo considera nativo de Judea.

[7] Para una reseña del problema véase H. H. Rowley, *BJRL*, XXXIX (1956–7), pp. 200ss., reimpreso en *Men of God*, pp. 66ss.

[8] S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (1914), pp. 17ss.; cf. *IBOT*, pp. 224ss.; T. H. *Robinson, Prophecy and the Prophets in Ancient Israel,* pp. 50ss.

[9] A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel* (1912), V, pp. 163s., seguido por T. O. Hall, *Review and Expositor,* LIV (1957), pp. 503ss.

[10] Para una interpretación cúltica de esta frase, véase A. D. Tushingham, *JNES,* XII (1853), pp. 150ss.

[11] A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, V, pp. 170s. *PIOT,* p. 567. Véase también R. Gordis, *HUCA,* XXV (1952), pp. 29s. Esta opinión había sido rechazada antes por K. Budde, *Theologische Studien und Kritiken,* XCVI (1925), p. 57. La supresión de "otra vez" fue sugerida por C. Steuernagel, *Lehrbuch des Einleitung in das AT,* p. 605; L. Gautier, I*ntroduction à l'Ancient Testament* (1939), I, p. 465n.; O. Eissfeldt, *Einleitungin das AT*, p. 432; cf. *ETOT*, pp. 387s.; J. Lindblom, *Hosea literarisch untersucht* (1928), p. 17.

[12] Cf. R. Gordis, *HUCA*, XXV (1952), p. 24n. En Jer. 3:1, *rēa'* se usa para un amante.

[13] Cf. H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche,* (1935), p. 23.

[14] C. H. Gordon, *JBL*, LVII (1938), p. 409, punto de vista que abandonó más adelante (*Ugaritic Handbook,* p. 251; UL, pp. 69ss.) y posteriormente readoptó. Cf. J. Gray, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra* (1955), p. 37.

[15] Así R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (ed. de 1925), II, p. 348n.; J. M. P. Smith, *The Prophets and Their Times*, p. 59. O. Eissfeldt, *Einleitung in das At,* pp. 431s.;

J. Paterson, *The Goodly Fellowship of the Prophets,* p. 43; P. R. Ackroyd en M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible,* p. 603.

16 J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten Übersetz und erklärt* (ed. de 1898), p. 105.

17 Cf. W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (1910), p. 208.

18 H. Schmidt, *ZAW*, XLII (1924), pp. 245ss.; O. R. Sellers, *AJSL*, XLI (1925), p. 245; H. G. May, *JBL*, LV (1936), p. 287; E. A. Leslie, *OT Religion* (1936), p. 173; T. H. Robinson y F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten Hosea bis Micha* (1936), pp. 16s.; *IBOT*, p. 350; R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, p. 75; G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953), p. 21. Este punto de vista fue rechazado por J. P. Hyatt, *Prophetic Religion* (1947), p. 41, y fue cuestionado por J. A. Bewer, *The Book of the Twelve Prophets* (1949), I, p. 37.

19 Cf. H. G. May, *AJSL*, XLVIII (1932), pp. 89ss.

20 Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 70s.

21 Cf. H. Schmidt, *ZAW*, XLII (1924), p. 254n.

22 Así, L. Waterman, *JBL*, XXXVII (1918), pp. 199ss.

23 H. Wheeler Robinson, *Two Hebrew Prophets*, p. 14.

24 A. D. Tushingham, *JNES*, XII (1953), pp. 150ss.

25 E. g. S. Davidson, *An Introduction to the OT*, III, p. 237; C. von Orelli, *The Twelve Minor Prophets* (1893), p. 19; G. Hölscher, *Die Profeten*, p. 427; P. Humbert, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1918), p. 170; *PIOT*, pp. 568s. B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, pp. 152s.; A. D. Tushingham, *JNES*, XII (1953), p. 156.

26 H. H. Rowley, *Men of God*, pp. 84s.

27 Cf. G. Hölscher, *Die Profeten*, pp. 424s.; W. R. Arnold, *Ephod and Ark*, p. 126n.; D. Buzy, *RB*, XIV (1917), pp. 376ss.; J. Fueck, *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 283ss.; L. W. Batten, *JBL*, XLVIII (1929); pp. 257ss.; *PIOT*, pp. 567s.

28 A. B. Davidson, *HDB*, II, p. 421; E. Day, *AJSL*, XXVI (1910), pp. 105ss.

29 Cf. *PIOT*, p. 569, rechazado por W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, p. 207.

30 Así A. B. Davidson, *HDB*, II, p. 421; K. Marti, *EB*, II, col. 2123; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, p. 207; C. F. Kent, *The Growth and Contents of the OT* (1926), p. 111; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, p. 248; H. Wheeler Robinson, *Two Hebrew Prophets*, p. 13; J. P. Hyatt, *Prophetic Religion* (1947), p. 42; J. A. Bewer, *The Book of the Twelve Prophets*, I, p. 41; E. S. P. Heavenor, *NBD*, pp. 530ss.

[31] H. H. Rowley, *Men of God*, p. 76. Cf. L. M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (1948), p. 199.

[32] *IBOT*, pp. 350ss. Cf. A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung* (1926), pp. 54ss.; O. R. Sellers, *AJSL*, XLI (1945), pp. 243ss.; A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism*, pp. 91s.

[33] A. J. Heschel, *The Prophets*, p. 397.

[34] A. van Hoonacker, *Les douze petits prophétes* (1908), pp. 38s. A. Calés en *The Catholic Encyclopedia* (1911), XI, p. 337. H. Gressmann, *Die Schriften des AT in Auswahl* (1921), II, pp. 369s. H. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1928), II, col. 2022. *YIOT*, p. 253.

[35] *KRI*, pp. 370s. Cf. C. H. Toy, *JBL*, XXXII (1913), p. 77; P. Humbert, *Revue de l'Histoire des Religions* LXXVIII (1918), pp. 163s. Este procedimiento fue rechazado por R. Gordis, *HUCA*, XXV (1953–54), p. 9n.

[36] Cf. J. Pedersen, *Israel*, III-IV, p. 112; J. Ridderbos, *De Kleine Profeten* (1952), I, pp. 22s.

[37] *IBOT*, p. 350; cf. K. Marti, *EB*, II, col. 2123.

[38] A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 15.

[39] Acerca de diferentes interpretaciones del nombre, véase E. Nestle, *ZAW*, XXIII (1903), p. 346, XXIX (1909), pp. 233s.; W. Baumgartner, *ZAW*, XXXIII (1913), p. 78; P. Haupt, *JBL*, XXXIV (1915), p. 44; J. M. Powis Smith, *The Prophets and Their Times* (1925), p. 58; H. Hirschfeld, *JAOS*, XLVIII (1928), pp. 276s.; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (1929), p. 27.

[40] C f. P. Volz, *Zeistschrift Für wissenschaftliche Theologie*, XLI (1898), pp. 321ss.; P. Humbert, *Revue de L'Histoire des Religions*, LXXVII (1918), p. 170; L. W. Batten, *JBL*, XLVIII (1929), pp. 271ss.

[41] Cf. W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, p. 219; J. A. Bewer, *AJSL*, XXII (1906), p. 124n.; H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche* (1935), p. 23; R. Gordis, *HUCA*, XXV (1952), p. 26n.

[42] Así J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, p. 104; W. Robertson Smith, *The Prophets of Israel* (1912), p. 178; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, I, pp. 241ss.; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, p. 46; H. Wheeler Robinson, *Two Hebrew Prophets*, pp. 16s.; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* (1949), I, p. 24; *OTFD*, pp. 234s.

[43] K. Budde, *Theologische Studien und Kritiken*, XCVII (1925), pp. 7s.; cf. E. Sellin, *Einleitung in das AT* (ed. de 1935), p. 103.

[44] Cf. H. H. Rowley, *Men of God*, p. 92.

45 Cf. W. Nowack, *Die Kleinen Propheten* (1897), pp. 9s.; A. B. Davidson, *HDB*, II, pp. 421s.; C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the OT*, p. 321; H. P. Smith, *The Religion of Israel*, p. 140; C. F. Kent, *The Growth and Contents of the OT*, p. 112; *IBOT*, p. 352; J. P. Hyatt, *Prophetic Religion*, p. 43; J. Mauchline, *IB*, VI, p. 562.

46 P. Volz, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* XLI (1898), p. 322. Así H. H. Rowley, *Men of God*, p. 96.

47 W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, pp. clx.

48 Mauchline, *IB*, VI, p. 563.

49 Cf. R. E. Wolfe, *ZAW*, LIII (1935), p. 90ss.

50 *IBOT*, p. 349. Cf. E. Day, *AJSL*, XXVI (1910), pp. 109ss.

51 *KRI*, p. 309.

52 J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, p. 122.

53 H. G. May, *AJSL*, XLVIII (1932), pp. 73ss. E. A. Leslie, *The OT Religion* (1936), p. 184.

54 J. Mauchline, *IB*, VI, p. 557.

55 Cf. M. Noth, *Gesammelte Studien zum AT* (1957), pp. 188ss.

56 *BHI*, p. 205.

57 Cf. W. F. Lofthouse, *ZAW*, LI (1933), pp. 29ss.

58 Cf. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT*, pp. 122s.

59 *IBOT*, p. 353.

60 N. H. Smaith, *Mercy and Sacrifice* (1953), pp. 45ss.; C. Östborn, *Yahweh and Baal: Studies in the Book of Hosea* (1956), p. 84.

61 Farr, *ZAW*, LXX (1958), pp. 98ss.

II. EL LIBRO DE JOEL

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Nada se sabe de la historia personal o de las circunstancias en que vivió el autor a quien se atribuye esta profecía, aparte de su nombre, יואל בן פתואל que aparece en el título del libro. Tal como ocurre con el profeta mismo, nada se sabe acerca de su padre. La LXX traduce su nombre "Betuel," variante que es posible siguiendo algún error transcripcional del hebreo. El nombre Joel se usaba ampliamente en Israel,[1] y por lo menos una docena de individuos reciben este nombre en los escritos canónicos. El autor deja en claro que no debe ser considerado miembro del sacerdocio en el hecho de que se refiere a él objetivamente (Joel 1:13; 2:17). Debido a esta actitud, Kapelrud[2] lo ha llamado "profeta del templo." Aunque el encabezado del libro no da indicios en cuanto a la localización del profeta, la naturaleza de los oráculos indica a Jerusalén, o ciertamente Judá como su lugar de origen.

La composición se divide en dos secciones bien claras, y se puede analizar como sigue:

- I. La Plaga de Langostas, 1:1-2:27
  - A. La plaga devastadora, 1:1-12
  - B. Llamado al arrepentimiento, 1:13-20
  - C. Viene el día de la ira divina, 2:1-17
  - D. Promesas de restauración, 2:18-27
- II. Visión del Derramiento del Espíritu de Dios, 2:28-3:21 (3:1-4:21, en hebreo)
  - A. El derramamiento del Espíritu de Dios, 2:29-32
  - B. El juicio de las naciones y la renovación de Judá, 3:1-21

Parecería que las profecías fueron inspiradas por la extraordinaria severidad de la plaga de langostas, lo que sugirió a todos la inminente venida del Día de Jehová.

B. LA UNIDAD DEL LIBRO

El problema principal del libro de Joel tiene que ver con su integridad, problema que se suscita a partir de la yuxtaposición de secciones históricas y apocalípticas en la obra en su estado presente. Así se ha argumentado que si la sección narrativa ha de ser considerada literalmente, lo que es su interpretación más natural, se hace un poco difícil ver cómo un autor puede mezclar temas tan disímiles con lo histórico como lo es una profecía apocalíptica y todavía presntar lo que tiene el propósito de ser una composición unificada. En una elaborada historia de la interpretación del libro desde el tiempo de la LXX hasta la época de Calvino, Merx argumenta en favor de la unidad de la profecía, considerando la primera sección del libro como igualmente predictiva que la segunda, sosteniendo que las langostas eran una figura de los enemigos de Jerusalén.[3] Duhm sostiene que las secciones apocalípticas, incluyendo inserciones como las de Joel 2:1–11, que de lo contrario eran asignadas a los pasajes narrativos, fueron añadidas al oráculo original respecto de las plagas de langostas.[4] Sobre esta base, alega en favor de una dualidad de autoría, y fue seguido en sus conclusiones por Marti, Bewer y Oesterley y Robinson entre otros autores.[5]

Cualquier interpretación que considere los capítulos 3 y 4 como un apocalipsis hebreo agregado, en una época posterior, al relato de una destructiva plaga de langostas debe suponer que las aplicaciones escatológicas de esta calamidad al Día de Jehová en los capítulos 1 y 2 (1:15; 2:1s., 10s.) deben ser interpolaciones hechas por mano de uno o más escritores apocalipsistas.[6] Pero como Weiser ha indicado, estos pasajes no muestran indicios de haber sido insertados con posterioridad, puesto que se encuadran fácilmente en el conjunto de la composición tanto respecto del estilo como del material, indicando así en dirección de la unidad de los materiales literarios en cuestión.[7] Si ambas secciones del libro fueron escritas hacia el mismo tiempo, como Pfeiffer ha sostenido,[8] no habría necesidad de suponer, con Oesterley y Robinson,[9] que la posición narrativa fue escrita por un profeta y fue posteriormente utilizada por un apocalipsista con el propósito de reforzar su enseñanza respecto de la venida del Día de Jehová.

En realidad, parece no haber base para presumir algo diferente del hecho de que Joel vio en la destrucción obrada por las langostas un símbolo de la terrible crisis venidera en que Dios presidiría en juicio contra los hombres y las naciones. La

sola presencia de elementos apocalípticos en los dos primeros capítulos es justificación suficiente para las exposiciones apocalípticas del resto de la profecía, que consti-tuye una elaboración del tema futurista implícito en la primera sección. En vista del hecho de que muchos pasajes proféticos entretejen lo contemporáneo con lo escatológico, pierden mucha de su fuerza los argumentos críticos en favor de una paternidad literaria dividida.

Como Thompson ha demostrado,[10] se pueden ver otros indicios de la unidad esencial de la profecía en la detallada correspondencia entre la sección que trata de las langostas y aquella referente a los enemigos paganos, que sirven para unificar el libro en un todo simétrico. Además, aparecen varios rasgos de estilo característicos en ambas divisiones principales, particularmente lo que ha sido tomado de otros profetas y la repetición de frases importantes.[11] La asociación de la preocupación por el presente con una esperanza apocalíptica por el futuro no debe ser considerada una característica exclusiva de Joel, porque, como Pfeiffer ha mostrado, profetas como Isaías (13:9ss.), Abdías (3ss.) y Sofonías (1:2ss.) han discernido en una catástrofe nacional presente o inminente una muestra del futuro juicio mundial.[12] Se puede ver una indicación final de la unidad de paternidad literaria en el trasfondo histórico uniforme que se exhibe a través del libro.

C. LA FECHA DEL LIBRO

Aunque la vasta mayoría de los especialistas han considerado a Joel como el producto de una sola mano, ha habido opiniones muy divergentes respecto de la fecha de la composición, que en extensión cubren más de medio milenio. Ante la ausencia de detalles históricos específicos que puedan servir para dar algunos indicios en cuanto al período probable de autoría, es necesario considerar la fecha posible sobre la base de la evidencia interna solamente. Este procedimiento incluiría una evaluación de cualquier alusión histórica que apareciera en la obra, junto con las condiciones religiosas y sociales implícitas existentes en la nación; los paralelos a sus ideas distintivas en otras profecías que pueden ser fechadas con una razonable seguridad, la relación literaria entre esta profecía y otras composiciones análogas, y cuestiones de estilo y dicción.

Aunque la aparición de una plaga de langostas como la descrita por Joel era indudablemente calamitosa y generó una grave hambruna, era un incidente que ocurría con mucha frecuencia en el Antiguo Cercano Oriente como para

suministrar alguna evidencia con fines cronológicos. Aun las alusiones a lugares y pueblos tales como Tiro, Sidón, Filistea, los griegos y otros son tan vagas como para ser igualmente inconclusivas con respecto a la fecha de composición. Favoreciendo un período más temprano está la tradición que pone a Joel entre los escritores Oseas y Amós en el siglo octavo A. C. o, con la LXX, en cuarto lugar, después de Miqueas. Además, los enemigos de Judá que se mencionan no son los del exilio, como los asirios babilonios y caldeos, sino los filisteos, egipcios, fenicios y edomitas, la mayoría de los cuales se opusieron a Judá en alguna forma en el período pre-exílico.

Tiro fue denunciada por Amós (Am. 1:9s.) en el siglo octavo A. C. aparentemente por vender esclavos a Edom y nuevamente en el siglo sexto A. C. por Ezequiel (Ez. 27:13) por comprar personas a cambio de sus propios bienes, factor que podría señalar a una fecha no más tardía que el período del exilio. La referencia a la cautividad de Judá y Jerusalén (Jl. 3:1; 4:1 heb.), de la cual los "haría volver," mira hacia un período futuro, y no se puede usar decisivamente como argumento para una fecha en el exilio ni después del exilio. Por otra parte, las condiciones relativas al Templo (Jl. 1:9ss.) tienen claras afinidades con los días de Hageo y Zacarías el año 520 A. C. La amenaza de desolación en Egipto y Edom por la violencia que cometieron contra Judá al asesinar a gente inocente en la tierra (Jl. 3:19; 4:19 heb.) sugiere un período exílico como la fecha más temprana, al igual que la referencia a los griegos (Jl. 3:6; 4:6 heb.). Sin embargo, con respecto a éstos, debe notarse que los jonios aparecen en la literatura asiria ya en el siglo octavo A. C., de modo que esta alusión no se puede utilizar como una base firme para una fecha tardía en vez de una temprana para la profecía.

También se hacen evidentes algunas dudas respecto de la relación entre los conceptos teológicos de Joel y los que presentan otros profetas para los que ya se tienen fechas más o menos determinadas. La idea de que Dios reuniría a todas las naciones en torno a Jerusalén para la batalla y destrucción final también se encuentra en Isaías (66:18), Ezequiel (caps. 38-39) y Zacarías (12:1ss; 14:1ss.). El tema de la fuente que mana desde el Templo y da sustento al vecindario también aparece en Ezequiel (47:1ss.) y Zacarías (14:8ss.). Sea lo que fuere que se diga en favor de una fecha tardía para las referencias en Isaías y Zacarías, es evidente que Ezequiel escribió durente el siglo sexto A. C., planteando una duda en cuanto a si estos conceptos fueron de conocimiento general de allí en adelante o si habría que remontarlos a algún período aún más temprano para formar aspectos de un tema escatológico común. La idea de la venida de un día cuando Dios se

levantaría en juicio fue expresado enérgicamente por Amós (5:18ss.), y es repetido en esencia por Joel (2:2s.), lo que sugiere que Joel estaba completamente familiarizado con dicha escatología. Si no fue contemporáneo con ella en realidad, como algunos han pensado, ciertamente estaba repitiendo un tema profético bien establecido del siglo octavo A. C.

Los paralelos fraseológicos entre Joel y otras profecías son sustanciales, y, como Gray comenta, indican que el profeta recibió una gran influencia de autores anteriores, o que él vivió en una época anterior y su profecía ejerció una notable influencia sobre una buena cantidad de escritores.[13] Estos puntos de correspondencia incluyen el énfasis sobre el Día de Jehová (cf. Is. 13:6; Am. 5:18; Sof. 1:15), la existencia del único Dios (Is. 45:5), el derramamiento del Espíritu divino (Ez. 39:29), y la restauración de la nación (Is. 2:4; Miq. 4:3; Am. 9:13).[14]

Después de un cuidadoso estudio de los pasajes paralelos, Gray llega a la conclusión de que Joel estaba citando de otras fuentes, y no viceversa, opinión de la que han participado la mayoría de los autores.[15] Las citas de Ezequiel darían una fecha en el siglo sexto A. C. para la composición del libro como lo más temprano, si es que se puede probar que las citas son genuinas, y no expresiones derivadas de una teología profética común que se remonta al período pre-exílico. Sea cual fuere el caso, queda en pie el hecho de que no hay un solo elemento en el pensamiento de Joel que sea incompatible con una fecha pre-exílica para la profecía.

El estilo literario del autor también hace que sea muy difícil la cuestión de fijar una fecha. La sintaxis y dicción de la profecía la señalan como una obra maestra literaria, compuesta con un ritmo animado y llena de figuras de lenguaje agudamente descriptivas. sistemas de énfasis en hexámetros y pentámetros sirven como poderoso vehículo para dar una descripción gráfica de la plaga de langostas, de los juicios inminentes de Dios y las bendiciones de la restauración. Es característico en el autor el cambio frecuente de las personas de los verbos y pronombres (Jl. 1:5, 13s., 19; 2:2s.; 3:9ss.), el uso de la repetición para realzar el grado de contraste o de sucesión (Jl. 1:4ss.; 2:19ss.; 3:4ss.), el trazado de paralelos entre situaciones correspondientes (Jl. 1:6 y 3:9ss., 1:4-2:11 y 3:2ss.; 1:13 y 2:32; 2:19ss. y 3:18), el despliegue de metáforas y símiles en los pasajes descriptivos (Jl. 1:6; 2:2, 5; 2:7; 2:13; 3:13), y el uso de contrastes (Jl. 1:4ss.; 2:19ss.).

Hay quienes han visto en la obra algunos aramaísmos,[16] tales como la forma corta del pronombre personal y el título de los sacerdotes o "ministros," lo que podría indicar que, aunque el autor estaba completamente familiarizado con la literatura hebrea anterior, su propia obra fue compuesta en el período post-exílico. Aun estas supuestas evidencias de su carácter tardío no son tan seguras como se podría imaginar, y han sido rebatidas, entre otros, por Kapelrud.[17]

La discusión precedente deja en evidencia que no hay una solución fácil para el problema de fechar a Joel, asunto que se complica más aun debido al carácter atemporal de la profecía misma. Los argumentos tomados de la situación política internacional, que se creía debían reflejarse en la composición, en el mejor de los casos no son conclusivos, al igual que las opiniones basadas en los conceptos ideológicos de Joel. Supuestos reflejos de profetas post-exílicos como Malaquías (compárese Jl. 2:11, 31 y Mal. 3:2; 4:5) tampoco son decisivos como evidencia para la fechación, contribuyendo para una mayor complejidad. Como resultado, las estimaciones de los estudiosos en cuanto a la fecha de Joel se han extendido desde el siglo noveno A. C. hasta el período de los macabeos, con Engnell, Kapelrud y Young sosteniendo una fecha anterior al exilio,[19] y la mayoría de los eruditos liberales sugiriendo una fecha en los alrededores del año 400 A. C.[20] o más tarde.[21] Oesterley y Robinson consideran las secciones apocalípticas como fechables no antes del año 200 A. C. aproximadamente, haciendo que la profecía en su estado final apenas sea macabea en fecha.[22] Aunque hay mucho que decir tanto en favor de una fecha pre-exílica como de una post-exílica, este autor tiende a preferir la segunda, considerando una fecha de composición un poco antes del año 400 A. C.

D. EL MENSAJE DE JOEL

Las opiniones de los estudiosos respecto de la compilación del libro han sido afectadas por los estudios en la historia de su forma. Así, Engnell rechaza la opinión crítica literaria que frecuentemente postula una paternidad literaria dividida de Joel sobre la base de que es inexacto al *Sitz im Leben des Volkes* y la historia genética de las obras proféticas. Sostiene que Joel 1:1-27 comprende una "liturgia profética" que forma parte del ritual de la festividad de Año Nuevo, al que se añadió posteriormente fragmentos apocalípticos. Empleando una serie de ideas

tradicionales, estas porciones apocalípticas hicieron que fuera posible utilizar la profecía, más tarde, en la adoración cúltica.[23]

El punto de vista de la tradición histórica descansa en alguna medida en los descubrimientos de Gunkel y Mowinckel, que con anterioridad se habían propuesto descubrir elementos litúrgicos en Joel.[24] Sin embargo, Kapelrud fue más cauteloso al sostener que los problemas del libro de Joel deben ser resueltos por una interpretación combinada de los aspectos cúlticos e históricos.[25] Tal prudencia es digna de elogio, dado que cualquier conjetura en cuanto a su composición que se base en los patrones rituales del culto a la fertilidad del Antiguo Cercano Oriente va mucho más allá de la evidencia disponible.[26] En contraste, no hay razón alguna que obligue a abandonar el punto de vista tradicional en el sentido de que las mayores secciones del libro fueron escritas por un autor aproximadamente al mismo tiempo.

En este punto cabe hacer una breve mención de los numerosos intentos que ha habido a través de los siglos por interpretar la plaga de langostas. Los insectos descritos en los capítulos uno y dos han sido tomados como especies literales por expositores antiguos y modernos como *Pachytylus migratorius* y *Acridium peregrinum*, ambas muy comunes en la Palestina antigua. Este punto de vista ha sido respaldado por un biólogo moderno, que considera que la invasión de langostas descritas por Joel son insuperables en su gráfico dramatismo y maravillosa exactitud en cuanto a detalles.[27] Los escritores rabínicos y patrísticos de la antigüedad también favorecieron una interpretación combinada de los acercamientos histórico y alegórico, presentando la plaga de langostas como una alegoría de las invasiones humanas históricas. Una variedad de este punto de vista pareció bien a Calvino, que combinó una interpretación literal del capítulo uno de Joel con una interpretación alegórica del capítulo dos.[28]

Contra este tipo de opinión, está la objeción en el sentido de que tanto la destrucción como la restauración se limitan a la esfera de lo vegetal, y que las langostas se hacen simbólicas de un ejército humano en vez de constituir realmente esa fuerza. La interpretación apocalíptica de Merx y otros, que consideran las langostas del capítulo uno como criaturas apocalípticas sobrenaturales simbólicas de ejércitos invasores de los últimos tiempos descritos en el capítulo dos falla en que no comprende el carácter inmediato de la situación (Joel 1:16), y el hecho de que el profeta estaba utilizando un hecho histórico con el propósito de dar instrucción espiritual. Parece no haber razón para dudar que las

langostas del capítulo uno eran literales, y que fueron comparadas en forma vívida con un ejército invasor.[29]

Utilizando esta calamidad natural como punto de partida, Joel interpreta todo ello como advertencia de un juicio divino inminente (Jl. 1:15), y exhorta a todos sus oyentes a prestar atención a los presagios de condenación tan claramente anunciados. La única forma de escapar de la visitación venidera es el arrepentimiento genuino por el mal del pasado, como resultado de lo cual los hombres nuevamente serían receptores de la misericordia divina. Con la esperanza de que este ideal sería comprendido y una vez más descendería la prosperidad sobre la tierra, Joel hizo dos llamados al arrepentimiento (1:13s. y 2:12-17), el segundo más detallado que el primero. La esperanza de un avivamiento (Jl. 2:18-27) podría implicar que el discurso profético se encontró con la inmediata conformidad del pueblo al cual iba dirigido, y que despues de anunciar la perspectiva de suficiencia material, Joel habló de las más importantes bendiciones espirituales que seguirían. Dios iba a derramr su Espíritu de tal modo que todos serían posesionadas en aquel día de perspicacia profética en cuanto a la naturaleza y los objetivos divinos (Jl. 2:28s.), no habiendo necesidad de que nadie los interprete para ellos como en otros tiempos. En consecuencia, los verdaderos adoradores de Dios no experimentarían temor al aproximarse el Día de Jehová,[30] porque su situación habría quedado resuelta sobre la base de la gracia, por medio de la fe (Cf. Ro. 10:13). Las naciones paganas iban a ser llamadas a dar cuenta de los males infligidos al Pueblo Escogido, y los elementos de la casa de Israel que estaban dispersos en el extranjero serían regresados en triunfo al hogar de sus antepasados, a fin de dominar a sus antiguos enemigos. Joel refleja el particularismo por el cual se pensaba que Israel era el único beneficiario del favor divino, punto de vista que aparece mucho más frecuentemente en los círculos sacerdotales que en los proféticos. Sin embargo, la actitud del profeta es comprensible en vista de sus sentimientos intensamente nacionalistas y su preocupación por que el Pueblo Escogido sea un participante legítimo en la bendición divina. Pero aun este particularismo sufre un examen crítico, porque enfatiza que solamente el remanente de Israel que es fiel a Dios se salvaría, no la Casa de Israel en su totalidad (Jl. 2:32). Además, las naciones paganas no iban a ser castigadas por Dios porque no fueran israelitas en carácter, sino debido a las graves e inhumanas ofensas perpetradas contra sus semejantes (cf. Mt. 25:31–46).

En el conflicto final, los paganos serían cortados del Valle del Juicio en medio de un cataclismo cósmico, mientras los elegidos de Dios se mantendrían seguros bajo el cuidado divino hasta que Judá e Israel fuesen restaurados. Aparte de los conceptos de una figura mesiánica y de la resurrección, Joel presenta una notable interpretación escatológica del propósito divino en reacción con la historia humana, y no es sorprendente que los apóstoles en la Iglesia Cristiana primitiva pudieran ver en los maravillosos acontecimientos de Pentecostés el cumplimiento literal de algunos de los dramáticos dichos de Joel (Hch. 2:16ss.).

• • • • •

Aparte de una pocas corrupciones menores (Jl. 1:7, 17s.; 2:11; 3:11), el texto hebreo de Joel ha sido transmitido de una forma muy satisfactoria. La LXX, la Peshitta y la Vulgata difieren solo en forma muy ligera del TM y entre sí. En la LXX se encuentran unas pocas adiciones menores (Jl. 1:5, 8, 18; 2:12; 3:11), pero es dudoso si ellas representan en realidad un mejor texto hebreo. La división de capítulos adoptada por los masoretas[31] da como resultado la división de la profecía en dos partes: Joel 1:1-2:27 y 2:28-3:21. Desde el siglo dieciséis la mayoría de las Biblias hebreas han seguido la división en cuatro capítulos que comprenden Joel 1:1-20; 2:1-27; 3:1-5; 4:1-21.

Literatura Suplementaria

Bic, M. *Das Buch Joel.* 1960.
Calkins, R. *The Modern Message of the Minor Prophets.* 1947.
Rinaldi, G. M. *Il libro di Joele.* 1938.
Wolff, H. W. *Dodekapropheton: Joel.* 1963.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO II. EL LIBRO DE JOEL

[1] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (1928), pp. 16, 70ss., 107, 140.

[2] A. S. Kapelrud, *Joel Studies* (1948), pp. 176ss.

[3] A. Merx, *Die Prophecie des Joel und ihre Ausleger* (1879), p. 63.

[4] B. Duhm, *ZAW,* XXXI (1911), pp. 184ss.

[5] K. Marti en *Die Heilige Schrift des AT* (1923), II, p. 23. J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Joel* (1911), pp. 49ss. *IBOT,* pp. 375ss.

[6] Cf. L. Dennefeld, *Revue des Sciences Religeuses,* V, (1925), pp. 591ss.

[7] *OTFD,* p. 238.

[8] *PIOT,* p. 575.

[9] *IBOT,* p. 357.

[10] J. A. Thompson, *IB,* VI, p. 733.

11 Cf. G. B. Gray, *The Expositor,* 8ª serie (1893), pp. 208ss.; *DILOT,* pp. 312s.; G. W. Wade, *The Books of the Prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah* (1925), pp. lxix-lxx; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos* (1934), pp. 19ss.; J. A. Thompson, *IB,* VI, pp. 731s.

[12] *PIOT,* p. 575.

[13] G. B. Gray, *A Critical Introduction to the OT,* p. 209.

[14] Cf. *DILOT,* p. 312; G. W. Wade, *The Books of the Prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah,* pp. lxix-lxx.

[15] G. B. Gray, *The Expositor,* 8ª ser. (1893), pp. 211ss.; cf. J. A. Thompson, *NBD,* p. 903; *IB,* VI, pp. 858s.

[16] Cf. A. Holzinger, *ZAW,* IX (1889), pp. 89ss.; G. R. Driver, *JTS,* XXXIX (1938), pp. 400ss.

[17] A. S. Kapelrud, *Joel Studies,* pp. 67, 86f., 111s.

[18] Cf. J. H. Kritzinger, *Die Profesie van Joël* (1935) pp. iii ss.

[19] Cf. A. S. Kapelrud, *Joel Studies,* pp. 191s.; *YIOT,* pp. 255s.

[20] Así K. Budde, *Das prophetische Schrifttum* (1906), p. 59; J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Joel,* pp. 61s.; E. Sellin, *Einleitung in das AT* (ed.de 1935), pp. 106s.; *BHI,* p. 417.

[21] B. Duhm, *Theologie der Propheten* (1875), pp. 275ss., *ZAW,* XXXI (1911), pp. 184ss., *Israels Propheten* (1916), pp. 398s.; K. Marti, *Das Dodekapropheton* (1904), pp. 112ss.; *PIOT,* p. 575; J. Morgenstern, *Amos Studies* (1941), I, p. 120.

[22] *IBOT,* p. 362.

[23] Cf. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship,* p. 159, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk,* II, cols. 727ss.

[24] H. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* IV, col. 1614; S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* III, p. 29.

[25] A. S. Kapelrud, *Joel Studies,* p. 14.

[26] Cf. W. Neil, *IDB,* II, p. 927.

[27] B. P. Uvarov, *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution* (1944), p. 33; cf. su *Locusts and Grasshoppers* (1928), pp. 250ss.; O. R. Sellers, *AJSL,* LII (1936), p. 82.

[28] R. H. Pfeiffer (*PIOT,* p. 574) sostiene un punto de vista similar, reemplazando el elemento alegórico con lo apocalíptico.

[29] Cf. J. A. Thompson, *JNES,* XIV (1955), pp. 52ss.

[30] Cf. W. W. Cannon, *Church Quarterly Review,* CIII (1926), pp. 32ss.

[31] Cf. E. Nestle, *ZAW,* XXIV (1904), pp. 122ss.

III. EL LIBRO DE AMOS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El libro de Amós, que recibe su nombre por el profeta עמוס, fue puesto en tercer lugar en el orden de los Doce en la Biblia hebrea. La LXX, sin embargo, lo puso en segundo lugar antes de Joel, pero esta tradición no fue adoptada por la Peshitta ni por la Vulgata, que siguieron el orden del hebreo. El autor atribuido a esta profecía vivió en Tecoa, aldea de las tierras altas de Judá unas cinco millas al sudeste de Belén. Aparte de sus escritos nada se sabe de Amós, que parece haberse ganado a duras penas la vida como pastor de ovejas (Am. 1:1; 7:14s.). La región en que vivía era particularmente adecuada para la crianza de ovejas y cabras (cf. 1 S. 25:2ss.), aunque con duro trabajo se lograba extraer de la tierra pequeñas cantidades de granos, uvas e higos (cf. 1 S. 25:18). Quizás, por lo menos durante una parte del año, Amós venía a la región occidental de Judá donde crecían los sicómoros (cf. 1 R. 10:27), y donde trabajaba como cuidador de estos árboles.[1]

La referencia de Amós 7:14 ha sido incorrectamente traducida en las versiones inglesas AV y Douay, describiendo al profeta como un "recolector de fruto del sicómoro" la primera, y como "vaquero que recoge higos silvestres," "Vaquero" debe ser traducida "pastor," con la LXX y los tárgumes. Goodspeed y Moffatt proporcionan traducciones que son más exactas botánicamente, hablando del profeta como "podador" o "cultivador" de árboles sicómoros. Los que cultivan este tipo de higo han encontrado necesario realizar una incisión en el fruto cuando tiene alrededor de una pulgada de largo, unos tres o cuatro días antes de la cosecha. En consecuencia, con un instrumento agudo y cortante se cortaba una pequeña área en el punto central, a fin de que el fruto pudiera madurar en forma más rápida. Si no se seguía este procedimiento el higo no maduraba en una forma adecuada, y al cortarlo contenía una cantidad de jugo acuoso. Aparentemente el trabajo de Amós era hacer tales incisiones en cada higo antes del momento de la cosecha. Aunque esta ocupación podía ser muy tediosa, era, por cierto de gran responsabilidad. Tan grande era el valor del higo sicómoro en la antigüedad que el rey David designó un supervisor especial para ello, al igual que para el olivo (1 Cr. 27:28). Cuando los sicómoros de Egipto eran destruidos por la helada (Sal. 78:47), ello era considerado como una de las calamidades más graves que pudiera sobrvenir a la nación.

Por el hecho de que realmente no se da el higo sicómoro en Tecoa mismo, Budde y algunos autores más infieren de que Amós no era nativo de Tecoa, sino más bien un israelita del norte que se había exiliado en Judá.[2] En contra de esta opinión basta decir que en Amós 7:12 Amasías considera con toda claridad a Amós como nativo de Judea y le pide que regrese a su tierra lo más rápido que sea posible. La importancia de la información respecto de su ocupación parece radicar en el hecho de que Amós no había crecido en la clase social de la cual venían profetas como Isaías u Oseas, ni había sido preparado para el oficio en ninguna manera por escuelas o ligas proféticas, con las que Amós niega toda relación (Am. 7:14s.)[3]

El libro de Amós se puede analizar de la siguiente manera:

- I. Discursos Contra las Naciones, caps. 1-2
  - A. Profecías contra los pueblos vecinos, 1:3-2:3
  - B. Profecías contra Judá e Israel, 2:4-16
- II. Juicio Contra Israel, caps. 3-6
- III. Cinco Visiones de Juicio, 7:1-9:10
- IV. Promesa de Restauración y Bendición, 9:11-15

B. TRASFONDO DE LA PROFECIA

Por el encabezamiento de la profecía (Am. 1:1) es evidente que Amós vivió durante los reinados de Uzías, rey de Judá (767-740/39 A. C.), y Jeroboam II de Israel (782/81–753 A. C.). Puesto que la lepra que afectó a Uzías requería de una corregencia hacia el final de su reinado (2 R. 15:1ss.), el ministerio de Amós quizás debiera ponerse hacia el año 750 A. C. Morgenstern fecha el discurso del capítulo siete en Betel, en el otoño del año 751 A. C., mientras Watts lo pone el año 752 A. C.[4] Albright sostiene que Amós comenzó su carrera profética hacia el año 752 A. C., mientras Carlier pone sus actividades iniciales unos dos años antes.[5] Una de las fechas más tardías sustentadas por los estudiosos es la de Snaith que sugiere que Amós comenzó su ministerio el año 744 A. C.[6]

La profecía es de gran valor en que forma la fuente principal de información en relación con las condiciones internas durante el reinado de Jeroboam II. Todos los criterios indican que éste fue el período más brillante de toda la historia del régimen samaritano. La tradicional rivalidad entre Israel y Damasco estaba en

compás de espera debido al resurgimiento del poderío militar de Asiria. Este hecho llevó a los damascenos a buscar la protección de su flanco oriental, movilización que alivió a Israel de una considerable presión militar, al punto que Jeroboam II pudo recobrar para Israel algunos territorios al oriente del Jordán. La debilidad interna de Egipto impidió que interfiriera en los planes de Jeroboam II, y con el resurgimeinto de Judá como amortiguador ante la eventualidad de alguna actividad militar egipcia, el reino del norte experimentó una sensación de seguridad desconocida para ellos desde la edad de oro de David y Salomón.

Los negocios y el comercio comenzaron a prosperar, y hubo un pronunciado movimiento del trabajo desde el campo hacia la ciudad. Una generación de la cual se había quitado la siempre presente actividad militar comenzó a concentrarse más en las cosas materiales, y esto dio como resultado la demanda de artículos de lujo que con anterioridad habían sido solamente prerrogativa de los más elevados nivles de la sociedad israelita. Dicha preocupación de los objetivos materialistas iba de la mano con la depravación moral y religiosa, y golpeó duramente sobre los conceptos tradicionales de justicia social inherentes en la Torah. Individuos inescrupulosos frecuentemente sobornaban a los funcionarios públicos, los que deseaban acumular tierras y amasar fortunas en un tiempo relativamente breve. Esta tendencia fue llevada a un extremo en la corrupción de los funcionarios judiciales, con el resultado que la gente privada ilegalmente de sus bienes u otros derechos difícilmente podía esperar justicia de parte de los tribunales de la tierra.

El provecho personal de este tipo produjo en corto tiempo una poderosa aristocracia de ricos, y esto fue acompañado por la virtual desaparición de la clase media en la sociedad israelita. Puesto que entonces no había un nivel social que pudiera mantener las tensiones necesarias para un clima comunitario saludable, la brecha entre ricos y pobres so hizo ominosamente grande. En pocos años los pobres quedaron reducidos al nivel de servidumbre y cuando las condiciones lo hicieron necesario eran vendidos como esclavos por sus patrones, y, con frecuencia, debido a consideraciones triviales (Am. 2:6).

En el área de lo religioso, la depravación de la religión había alcanzado su plenitud de desarrollo en el reino del norte. El provecho propio en los asuntos sociales contribuyó al desenfreno en lo religioso. Los santuarios modernos se llenaron de adoradores que en lo principal se regocijaban en la prosperidad de los tiempos, y que encontraron una expresión para sus concupiscencias en los ritos religiosos eróticos que eran concomitantes al culto pagano cananeo a Baal. Los profetas y sacerdotes relacionados con los santuarios se beneficiaban de los

generosos regalos de los feligreses, y naturalmente condonaban estos ejercicios en el nombre de la religión, permaneciendo completamente inconscientes de la condición de rápida corrupción que había inmediatamente debajo de la superficie de la vida social.

C. EL MENSAJE DE AMOS

Fue a este escenario de degenerada conducta política, moral y religiosa que se dirigió Amós. Sus discursos oraculares reflejan claramente la vida del pobre pastor, pero también muestran que el profeta estaba agudamente consciente de la opresión, injusticia e inmoralidad que marcaba la tendencia de la vida en las áreas urbanas. El vigor general y la fuerza retórica de los oráculos proféticos en Amós no debe causar sorpresa en particular, viniendo de un pastor y cuidador de higos, dado que, como Smart ha puntualizado, la rusticidad de la ocupación no indica necesariamente rusticidad de pensamiento y de expresión.[7] Muchos de los grandes líderes de Israel vinieron de un escenario pastoril, y por Amós parecería que a través de los hogares de la clase campesina fue que se transmitieron de generación a generación las tradiciones de la verdadera fe hebrea.

Tampoco es necesario considerar el amplio conocimiento y comprensión que Amós tenía de la vida urbana y de las condiciones políticas en Israel como que son contradictorias con la vida y obra pastoril. Como Oesterley y Robinson han mostrado, Amós estaba familiarizado con las grandes ciudades y con los famosos santuarios del norte, mientras el alejamiento de su vida hogareña, apartado del tumulto y de la intriga de Betel y Samaria, le dio un cierto sentido de austeridad y aislamiento de los males que veía claramente como inherentes a la sociedad del norte.[8] Esta percepción estaba basada en su convicción de que un Dios santo y justo solo podía ser servido adecuadamente por una nación que en sí misma reflejase tales excelsas propiedades morales en su forma de vida.

Dado que venía desde afuera, Amós estaba en una posición especialmente adecuada para censurar la falsedad del culto, el libertinaje de la religión profesional representada por sacerdotes y profetas cúlticos por igual, y la crasa falta de honradez del comercialismo contemporáneo. Su poesía vigorosa denuncia la inhumanidad de las clases superiores al descuidar y aun negar las legítimas demandas de individualidad humana en su vergonzoso trato con las clases más bajas de la sociedad israelita. Todos estos factores, complicados por el completo fracaso de

los profetas profesionales al no hablar críticamente a las necesidades de su tiempo y su generación, llevaron a Amós a abandonar su desierto natal, y ante el llamamiento como profeta de Dios, predicar el juicio divino en el centro de la corrupción en el reino del norte.

Su remedio para los males nacionales y sociales por igual era sencillo. Si los hombres deseaban vivir, debían abandonar su inmoral modo de vida, y en la búsqueda de Dios debían reflejar en su carácter aquellas cualidades de justicia, rectitud y santidad que eran típicas de la naturaleza divina según se revela en la Torah. El reconocimiento formal de las implicaciones del Pacto Mosaico no era suficiente para restaurar la vitalidad de la vida nacional israelita. En cambio, la esencia espiritual del pacto debía convertirse en la preocupación dominante de todos, para que no los sorprendiese la retribución divina por causa de sus maldades. Tan rigurosas eran las demandas de un Dios justo que ninguna consideración debía impedir el establecimiento y continuación de una vida ética y moral avanzada si se quería asegurar un futuro en seguridad y con bendición. Esto no se conformaría con la idea general del día de Jehová, que tenía un papel importante en la escatología popular, porque las expectativas de la nación estaban basadas en un falso fundamento. En contraste, la cercana visitación divina sería un día de tinieblas y no de luz, uno de castigo y tristeza en vez de recompensa y alegría. En ese día solemne, Dios reafirmaría las exigencias de su carácter moral sobre aquellos que lo habían repudiado anteriormente, y no vindicaría a Israel indiscriminadamente solo en base a la antigua relación del Pacto. Entonces, no es de sorprenderse que las denuncias proféticas contra el comportamiento contemporáneo y el apasionado alegato de Amós en favor de la justicia social y la rectitud de vida se encontraran con tan poca aprobación de parte de los más altos funcionarios de la tierra, porque su mensaje constituía un rechazo categórico de todos los valores que tanto apreciaba la clase superior israelita.

La profecía misma se divide en tres partes importantes: Amós 1:1-2:16, que consiste de varios oráculos breves contra los pueblos extranjeros y uno contra Israel; 3:1-6:14, colección de discursos breves que pronuncia juicios contra Israel; y 7:1-9:15, que comprende una serie de visiones entre las cuales se interpola material biográfico sobre Amós (Am. 7:10-17), y un oráculo que denuncia a los mercaderes enriquecidos (Am. 8:4-7). La forma del encabezado con que principia la primera división es interesante por el hecho de que Uzías es puesto antes que Jeroboam II en la secuencia de las fechas. Esto podría deberse al hecho de que, como judío, Amós fechaba los sucesos primariamente en función de su propio

monarca en ejercicio, pero más particularmente debido, con toda probabilidad, a que Amós consideraba la línea de David como la única legítima, consideración que también podría haber influido en Oseas (Os. 1:1).

La mención del terremoto podría constituir posiblemente una adición editorial que asocia la obra del profeta con la incidencia de una grave perturbación sísmica en el reino del sur.[9] Sin embargo, esa situación no arroja luz sobre la fecha de la profecía misma, puesto que los terremotos ocurren frecuentemente en Palestina y desafortunadamente no hay medios de correlacionar el mencionado en Amós con otros eventos conocidos del siglo octavo A. C. El terremoto en cuestión evidentemente se produjo dos años después que Amós profetizó, pero antes de ser escritos sus discursos.

La misión profética de Amós parece haber sido comparativamente breve en duración, y debe de haber ocurrido en el reinado de Jeroboam II de Israel. Driver, siguiendo a algunos autores anteriores, pone el ministerio de Amós cerca de 760 A. C.,[10] pero la mayoría de los estudiosos han favorecido una fecha posterior en unos diez años más o menos. Cripps y Snaith han alegado en favor de una fecha en los alrededores del año 745 A. C. para los dichos originales, sobre la base de que Amós difícilmente podría haber visualizado a Asiria como el medio por el cual Israel sería derribado, antes de la venida de Tiglatpileser III el año 745 A. C.[11] Este argumento parece inadecuado por la muy buena razón de que solo Amós podía interpretar las señales de los tiempos, mientras después del año 745 A. C. cualquier israelita razonablemente astuto podría estar capacitado para leer la escritura sobre la pared. En contraste, como Skinner tan admirablemente lo expresa, la mente del profeta era el sismógrafo de la providencia, y vibraba ante los más leves movimientos que eran precursores del terremoto que se avecinaba.[12]

Los oráculos contra las naciones extranjeras en la primera división de la profecía tratan con Damasco (1:3-5), Gaza (1:6-8), Tiro (1:9s.), Edom (1:11s. Amón (1:13-15), y Moab (2:1-3). Cabe notar que los tres últimos eran hermanos de sangre de Israel, mientras los primeros tres no lo eran. Mediante el uso culminante de los números y la incorporación de los pueblos circundantes, incluido Judá, en su profecía, Amós se acerca a su denuncia masiva de la nación de Israel de un modo progresivamente implacable. Todos los dichos parecen ser completamente genuinos y es incorrecto argüir, como Pfeiffer, que el oráculo contra Edom era espurio puesto que refleja las consecuencias de la destrucción de Jerusalén el año

586 A. C. [*sic*].[13] En relación con esto, sólo cabe recordar que los edomitas se aliaron con Amón y Moab en el tiempo de Josafat (870/69-848 A. C.) en un ataque contra Judá (2 Cr. 20:1, 22s.); que ellos posteriormente se rebelaron contra Joram (848–841 A. C.), que no pudo subyugarlos (2 R. 8:20ss.; 2 Cr. 25:11s.), y que sólo después de cuarenta años fueron vencidos por Amasías (796-767 A. C.).

La segunda división principal, que comprende las denuncias contra Israel, tiene tres discursos que comienzan con "Oíd esta palabra" (Am. 3:1; 4:1; 5:1; cf. 8:4), y otros dos comienzos: "Ay de los . . . " (5:18; 6:1). Aquí el pueblo es advertido que su elección bajo las condiciones del Pacto de Sinaí, en vez de hacer que Israel se sienta seguro, exige que sea castigado. La vida de lujos en la capital, lograda por una indebida acumulación de riquezas, caería también bajo juicio (Am. 3:9ss.). Aunque acontecimientos premonitorios tales como el hambre y la pestilencia habían caído sobre el pueblo, Israel no había tomado en cuenta la advertencia. Esta situación resulta en un lamento *qînâh* o elegíaco del profeta desde un perspectiva futurista (Am. 5:1ss.), como si la nación estuviera ya arrasada. La inminente venida del Día de Jehová lograría esta finalidad, y traería consigo desolación (Am. 6:7ss.) y plagas (Am. 6:9s.) como consecuencia del sitio.

La tercera porción de la profecía está formada por una cantidad de visiones (Am. 7:1-9:15), que exponen el tema del juicio venidero. Las primeras cuatro (Am. 7:1-3, 4-6, 7-9; 8:1-14)[14] son introducidas por la frase: "Así me ha mostrado Jehová el Señor," y la quinta visión por las palabras: "Yo vi" (Am. 9:1-10). A este material fue añadida la sección histórica de Amós 7:10-17, que trata de las instrucciones dadas por Amasías a Amós en el sentido de dejar inmediatamente la localidad. Este grupo particular de visiones concluye con un pasaje apocalíptico (Am. 9:11-15) que promete restauración a la nación y constituye una característica que es común a los demás escritores proféticos también.

Parece no haber buenas razones para suponer, como Weiser, que puesto que el profeta había sido comisionado originalmente para proclamar su mensaje oralmente, el objetivo que requirió que sus discursos fueran puestos por escrito debe de haber sido muy diferente de los motivos para su presentación oral.[15] El carácter iterativo y la forma poética de los diversos oráculos les permitía recordarlos con facilidad, mientras la forma escrita dió un grado de permanencia y de énfasis a sus mensajes, lo que una tradición oral no podía mantener en la misma medida. En lo que respecta a forma y contenido, es posible reconocer la

presencia de dos grupos: las visiones en primera persona singular (Am. 7:1-9; 8:1-3; 9:1-4), y los oráculos de los capítulos 1 a 6.

El hecho de que las visiones forman una unidad literaria y espiritual homogénea es evidente por su construcción, que se eleva retóricamente a un punto culminante, y además por la consonancia entre su forma y su tema. Sin duda constituyen un grupo unificado desde el tiempo en que fueron proclamadas oralmente, y el hecho de que se empleara la primera persona singular es una clara indicación de que Amós mismo es el autor. No hay base para suponer que algunas de las visiones ocurrieron después que se le pidió a Amós que se fuera de Israel, pusto que la interpolación de la sección biográfica (Am. 7:10-17) tiene el designio de mostrar que las visiones eran parte integral de su misión en el reino del Norte. El material de Amós 8:4-14 pertenece en naturaleza a discursos oraculares del profeta, aunque podría haber sido puesto en su lugar presente con el fin de suplementar el relato de las visiones.

La colección de oraculos de los capítulos 1-6 muestra ciertas características estereotipadas, incluyendo el uso de los números para producir un climax. El arreglo cuidadoso de las denuncias, primero contra las razas paganas y luego contra los parientes de sangre de Israel, seguido por un castigo de Judá y culminando por un poderoso oráculo contra Israel mismo, constituye un llamativo recurso dramático que parece ser original de Amós, aunque se encuentran ciertos ejemplos análogos en la literatura egipcia. Es improbable que la sección biográfica concluya este grupo de material, como algunos estudiosos han supuesto, dado que su presencia en los materiales visionarios era necesaria para indicar que constituyen una parte esencial del ministerio en el reino del norte.

D. LA COMPOSICION DEL LIBRO

No se puede determinar con certeza, por cierto, la medida en que Amós mismo dejó documentos escritos que contienen sus oráculos y visiones. Los adherentes de las teorías escandinavas de la tradición histórica sostienen que los oráculos de Amós como los de todos los demás profetas fueron transmitidos oralmente a través de un prolongado período. Sin embargo, como Smart ha señalado, la condición notablemente íntegra del texto hebreo presta apoyo a la opinión de que Amós o un amanuense puso por escrito los oráculos.[16] Podría ser que el relato de las visiones y la colección de los oráculos pueda haber tenido existencia

independiente por un tiempo comparativamente corto. Así, Weiser ha sugerido que las visiones pertenecen a un período que precede a la misión en Israel y que fueron compiladas como documento separado en el tiempo del terremoto, el cual sirvió para enfatizar su mensaje de destrucción, y al cual se añadió posteriormente Amos 8:4-14.[17] Los oráculos de los capítulos 1-6 fueron coleccionados al término de su ministerio en el norte, y concluyen originalmente con la sección biográfica. Según este punto de vista, ambos documentos fueron unidos posteriormente en tiempos exílicos o post-exílicos para poner la obra en forma final, juntos con algunas adiciones de carácter editorial. La teoría está basada en parte en la presencia de líneas paralelas en Amós 1:1, que para Weiser señala a la presencia de dos colecciones, a saber, "Las palabras de Amós" y "las Visiones de Amós que él vio." Estas dos fueron combinadas en un solo título, como el presente, por un redactor a fin de dar una unidad apropiada a la composición final.

La teoría de la composición de Amós en función de dos libros distintos que posteriormente fueron integrados, fue apoyada con algunas modificaciones por Gressmann, Hempel, Morgenstern, Fosbrooke, y Watts entre otros.[18] Gordis mantiene que aparte de algunas adiciones menores el libro es una obra auténtica de Amós, pero imagina una división doble, la primera porción de la cual, comprendiendo Amós 1:2-7:9, registra los discursos y eventos anteriores al encuentro de Betel. La segunda sección, que está formada por Amós 8:1-9:15 contiene los discursos y visiones posteriores del profeta. El proceso de unión entre estas dos divisiones fue mantenido en función del punto de vista liberal sobre la unificación de Isaías, siendo añadido Amós 7:10-17 a la primera sección de Amós poco antes de la unificación de la profecía.[19]

Cualquier teoría que postule una teoría que se aproxime a una división rígida e inalterable entre los oráculos y visiones de Amós se apoya necesariamente en fundamentos extremadamente frágiles, puesto que no hay evidencias de que tal división, si es que existió, no se haya originado en el autor mismo, y que en todo caso tendría el designio de indicar algo que se acerca a la naturaleza de una estructura bífida como es evidente en otras profecías del Antiguo Testamento. Además, parece improbable que las visiones puedan ser fechadas en relación con los oráculos como siendo tempranas, como Weiser ha imaginado, puesto que hay una conexión obviamente estrecha entre la visión de Amós 7:7ss., en que Amós previó el derrumbamiento de la casa real, y los relatos consecutivos que narraban su expulsión de Israel por haberse pronunciado contra el régimen de Jeroboam II.

Es evidente que las visiones deben ser integradas con los dichos oraculares en el ministerio de Amós, dado el hecho de ue en la primera visión (Am. 7:1-3) el profeta ya estaba ejerciendo funciones intercesoras características al rogar a Dios que sea misericordioso en sus tratos con Israel. Además, es dudoso si el tipo de dicotomía contemplado por Weiser puede realmente ser apoyado en alguna medida real en vista del hecho de que cuando se compara el contenido de las visiones y de los oráculos, no hay una diferencia fundamental de énfasis o naturaleza entre ellos.

Algunos eruditos han detectado anotaciones hechas a la profecía por diversas manos, pero los esfuerzos por distinguir a los editores individuales no tienen sentido en virtud de una completa falta de evidencia que los apoye.[20] La gran mayoría de los estudiosos acepta la autenticidad de la obra de Amós,[21] aunque muchos están dispuestos a aceptar la teoría de inserciones menores, principalmente en realción con el material relacionado con Judá y los mensajes de esperanza (Am. 9:11–15). Sobre la base de la evidencia disponible parece haber muy pocas dudas de que Amós, con o sin ayuda de escriba, es el responsable de la escritura de los oráculos y visiones que se le atribuyen.

La medida en que Amós pudo haber atraído discípulos depende en alguna forma de si siguió o no el consejo de Amasías según se registra en 7:12, y posteriormente ejerció un ministerio en el reino del sur.[22] Sin embargo, para ello no hay evidencias, y todo indica al hecho de que el ministerio público de Amós fue de una duración comparativamente breve, y que quizás se extendió no más allá de un período de algunos meses. Aunque esta profecía podría haber estado sujeta a procesos menores de redacción en Judá, es difícil determinar la naturaleza y el alcance de dicha actividad en realción con esta profecía, la que muestra una notable unidad de perspectiva.

Como Hempel ha observado, las palabras de Amós fueron formuladas con una frescura y originalidad que captaba la atención de sus oyentes y daba autenticidad a sus pronunciamientos.[23] Las alturas líricas y dramáticas a las que se elevó Amós se comparan favorablemente con los más hermosos esfuerzos de Oseas e Isaías, y superan lejos a Jeremías y Ezequiel. Por cierto, su poesía se puede clasificar con lo mejor de la literatura hebrea, y, como Pfeiffer ha hecho notar, ninguno de los profetas, aparte de Isaías, ha podido igualar la pureza de su lenguaje y la clásica sencillez de su estilo.[24]

En la proclamación de sus oráculos emplea los recursos de la retórica, y mediante el uso de imágenes auditivas elevó la efectividad de sus palabras. De particular efectividad en sus objetivos fue el uso del ritmo *qînāh* de tipo fúnebre, que emplea hábilmente para producir un inquietante sentido de expectación en relación con la inminente proximidad de la ruina de la nación. A pesar de todos los recursos de estilo que utilizó, la sencillez básica del hombre mismo está firmemente engastada en la médula misma de sus dichos. Podía utilizar un juego de palabras (Am. 8:2"fruto de verano," קיץ y "fin," קץ con una desvastadora fuerza escatológica, y al mismo tiempo, en lírico lenguaje, prometer la restauración de la nación (Am. 9:13ss.).

Si Amós incluyó citas de himnos antiguos en su profecía, como algunos autores han sostenido,[25] es más bien dudoso. Hay al parecer buenas razones para pensar que los tres fragmentos considerados de este modo (Am. 3:13; 5:8 y 9:5–6) están tan estechamente relacionados con sus contextos que no se pueden aislar sin una interrupción básica del texto.[26] Parecen ser palabras genuinas del profeta Amós que proclaman la creencia en Dios como el Creador del mundo y como el espíritu rector de toda la vida. Esta doctrina estaba firmemente arraigada en la Torah mosaica,[27] y es sencillamente recapitulada por Amós en una forma que tiene el objetivo de hacer frente a circunstancias específicas. Es dudoso si la escatología de Amós 4:3 se dio alguna vez en la forma de un himno que pudiera haber sido perpetuado por los campesinos de Judá o por los profetas cúlticos. Las notas de condenación parecen haber sido enteramente ajenas a las esperanzas del común del pueblo, como Amós mismo muestra claramente en su repudio de la escatología popular, y solamente a profetas del estilo de Elías y Eliseo, que se mantenían firmemente dentro de la tradición mosaica, se les daba que hicieran pronunciamientos respecto de una calamidad nacional. Los profetas cúlticos que ejercían sus funciones en el norte eran conocidos por su indiferencia a la moralidad y a la religión verdaderas, y es dudoso que hubieran patrocinado el tipo de escatología que los versículos en cuestión encierran. Finalmente, las graves dificultades que los estudiosos anteriores encontraron en sus esfuerzos por reconstruir los "himnos" y la falta de unanimidad en sus conclusiones parecería indicar que los supuestos fragmentos en realidad son parte integrante del texto de la profecía y deben su origen a Amós mismo.

En consecuencia, parece no ser necesario suponer con Watts y otros[28] que profetas como Amós ocasionalmente tomaban alguna frase o tema de la liturgia

del culto y la amplificaban para suministrar el énfasis particular necesitado para la hora. Por cierto, el conjunto de los escritos proféticos hace evidente que, sea cual fuere la relación del profeta específico con el culto, los profetas mismos no eran comentaristas de la liturgia sino hombres que estaban bajo la compulsión de declarar los oráculos divinos. El hecho de que en el proceso ellos denunciaran mucho de lo que resultaba precioso para la mente del ritualista, insistiendo en cambio en la preponderancia de una correcta actitud moral y espiritual, debiera despejar totalmente la noción de que el profeta recibía su inspiración para los dichos proféticos de dentro del ejercicio del ritualismo cúltico. Con mucha frecuencia ellos eran profundamente provocados por lo que veían, y esto suministraba una tonalidad emocional a sus denuncias, que de otro modo le hubiera faltado. Sin embargo, la reacción emocional es solamente un aspecto de la inspiración, y solamente contingente.

E. LA TEOLOGIA DE AMOS

El concepto de Dios expuesto por Amós es fundamental para toda comprensión de su mensaje profético. Sostiene que Jehová es el creador y sustentador del cosmos (Am. 4:13), y como tal determina el alcance del hambre (Am. 4:6ss.) o de la abundancia (Am. 9:13). En común con los profetas de su generación, Amós sostiene que Dios controla el destino de las naciones, estableciendo una (Am. 6:14) y derribando otra (Am. 2:9).[29] Dios no solamente ejerce la restricción sobre ellas, sino es también su juez (Am. 1:3-2:3) cuando ofenden sus preceptos morales.[30]

En lo que respecta a Israel, Amós proclama que el Creador entró en una relación de pacto con él como nación (Am. 3:2), posición de privilegio que al mismo tiempo involucra grandes responsabilidades. El no reconocer esta situación sólo puede traer los juicios más destructivos sobre Israel, más aun que los merecidos por las naciones paganas. Puesto que Israel ha quebrantado expresamente las leyes divinas y ha descuidado las obligaciones del pacto, sólo puede esperar retribución de manos de Aquel que es el Señor de la historia.

Era preocupación primordial de Amós, como ciertamente lo fue para muchos de los demás profetas, enfatizar que las violaciones de la ley moral no podían ser remediadas por medio de fiestas rituales, ofrendas o indulgencias litúrgicas por parte del pecador. En realidad, Dios ya estaba de pie junto al altar (Am. 9:1ss.),

preparado y dispuesto a derribarlo. Ningún ritual, por elaborado que fuese, sin importar su naturaleza simbólica, podría reemplazar el culto sincero del espíritu humano, fundado en los elevados principios morales y éticos de Dios según se revelan en la Torah. Por el hecho de que Amós en ninguna parte condena directamente el culto al becerro del reino del norte se ha supuesto que en alguna medida favorecía ese culto. Sin embargo, no hay evidencia alguna en el libro mismo de que Amós apareciera regularmente en los santuarios, pese a las afirmaciones de algunos autores en ese sentido. El hecho de que mencionara a Gilgal, Carmel y otras localidades por nombre no da a entender necesariamente que hubiera participado en festividades en ellos,[31] sino simplemente que estaba consciente de los ritos cúlticos en dichos lugares y de los abusos (Am. 2:7, 8, 12; 5:26; 7:9; 8:14) que los caracterizaba.[32]

Aunque el profeta cúltico en Israel estaba estrechamente relacionado con las tradiciones Jehovistas de la gente y ayudó a preservar las justas relaciones necesarias para la supervivencia del Pacto, como Davies y Pedersen han señalado,[23] Amós parece ser independiente de los grupos, en gran medida como Elías lo fue.[34] Su libro no presenta evidencias de que participara de cultos de adivinación, ni su oráculos indican que haya dado respuestas oraculares a personas que le pudieran haber consultado. Se le representa en la profecía como un personaje aislado, cuya motivación profética viene de Dios solamente y lo lleva a servir en un lugar específico y en un momento específico. El tenor de sus oráculos muestra claramente que, lejos de condonar el uso de los ídolos, Amós realmente repudió completamente las prácticas cúlticas del reino del norte. Como Smart ha señalado, el hecho de quitar los ídolos de los santuarios no habría aplacado por sí mismo a Amós, dado que para él el mal de la nación no estaba tanto en el ídolo material como en el engaño que abrigaban al pensar que Dios se iba a mantener favorablemente inclinado hacia ellos por medio de ofrendas sacrificiales o por medio de los procedimientos rituales del culto.[35]

Si Oseas enfatiza el verdadero amor como rasgo característico de los tratos divinos con el hombre, correspondió a Amós enfatizar la justicia divina que, para él, comprende los más importantes atributos morales de la naturaleza divina. Un Dios justo es incapaz de tolerar las sucesivas violaciones de su ley moral, y esa conducta sólo puede enfrentarla con severas reprensiones. Este punto de vista constituye la base espiritual para el mensaje de juicio que Amós proclamó a oídos

de Israel, durante el cual repudió rotundamente el concepto popular de que el Día de Jehová sería un día de bendición y prosperidad.

Ha habido una gran cantidad de discusión acerca de la posibilidad de la existencia de tales ideas escatológicas en el siglo octavo A. C.[36] Aunque parte del problema es semántico, parece claro, por la naturaleza de los sistemas rivales descritos por Amós, que de hecho ambos eran claras realidades. También ha sido motivo de consideración entre los especialistas precisamente cuál era la forma real del Día de Jehová, lo que ha resultado en una extensa variedad de opiniones.[37] La escatología popular puede haber estado relacionada con algún tipo de celebración cúltica en los santuarios,[38] puesto que esta podría constituir la situación más probable bajo la cual se propagaría una idea de esta especie. Además de las dificultades involucradas en la reconstrucción del ritual cananeo del año nuevo para luego imponerlo sobre un festival israelita inexistente de Año Nuevo, parece evidente por Amós que existían al mismo tiempo y paralelamente una escatología popular y una profética, las cuales empleaban el mismo título, durante el siglo ocho. Fue tarea suprema de Amós demostrar cuál de las dos ideologías era la válida, y en este respecto estaba siguiendo la tradición de Elías (1 R. 18:21ss.).

Su palabra final fue una palabra de esperanza y restauración, en armonía con su punto de vista en el sentido de que el arrepentimiento y un trato justo le otorgaría el perdón divino y la bendición de Dios. Sin embargo, el destino final del reino del norte hace evidente que aun cuando sus palabras dieron una nota de ansiedad en las mentes de los israelitas que lo oyeron, pronto fue arrasada por el tumulto del libertinaje y el desenfreno. La profecía de Amós constituye una afirmación dramática de la existencia y actividad de un Ser soberano motivado por consideraciones éticas y morales muy elevadas, y que se manifiesta a Sí mismo en su mundo y gobierna las diversas fases de la historia humana. Es una advertencia saludable en cuanto a las características que una divinidad tal demanda de sus seguidores, y una severa advertencia para quienquiera que piense que el Dios de los cielos y la tierra se pueda identificar uniformemente con la suerte de cualquier grupo específico nacional o eclesial.

• • • • •

El texto de la profecía está en muy buenas condiciones, como ya se dijo con anterioridad, aunque algunos eruditos han visto la necesidad de hacer enmiendas en pasajes tales como Amós 2:7; 3:12; 5:6, 26; 7:2 y 8:1, para mencionar los versículos más importantes. La LXX y otras versiones parecen haber sido hechas de un texto similar al del TM; como resultado no presentan variaciones importantes del hebreo.

Literatura Suplementaria

Honeycutt, R. L. *Amos and His Message.* 1963.
Mc Fadyen, J. E. *A Cry for Justice.* 1912.
Mitchell, H. G. *Amos, an Essay in Exegesis.* 1900.
Neher, A. *Amos.* 1950.
Von Orelli, C. *The Twelve Minor Prophets.* 1893.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO III. EL LIBRO DE AMOS

[1] El árbol de la referencia es el conocido *Ficus sycomorus L.*, llamado a veces "higo mora" y al que se refieren ciertos autores bajos las designiciones *Ficus sycomora, Ficus sycomorus*, y *Sycomorus antiquorum.* Era una planta robusta de hoja perenne que alcanzaba una altura máxima de unos doce metros (H. N. y A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, p. 107; W. Walker, *All the Plants of the Bible,* 1958, p. 206; E. W. Heaton, *Everyday Life in OT,* 1956, pp. 111; *WBA,* p. 183) y producía fruta abundante en racimos en todas partes del árbol. El *Ficus sycomorus* es muy similar al higo común, *Ficus carica L.,* pero es menor en tamaño e inferior en calidad. Debido a su sabor dulce resultó ser un artículo atractivo como alimento para los habitantes de la antigua Palestina y Egipto, y lo usaban abundantemente las clases más pobres.

[2] K. Budde, *JBL,* XLIV (1925), p. 81.

[3] Acerca de Amós como *nābhî'* véase H. H. Rowley en *Festschrift Otto Eissfeldt* (1947), pp. 191ss.; I. Engnell, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk,* I, cols. 59ss.; M. Buber, *The Prophetic Faith* (1949), p. 110; E. Würthwein, *ZAW,* LXII (1950), pp. 10ss.; W. S. McCullough, *JBL,* LXXII (1953), p. 251; G. R. Driver, *ET,* LXVII (1955–56), pp. 91s.; P. R. Ackroyd, *ET,* LXVIII (1956–57), p. 94; K. Roubos, *Profetie en Cultus in Israel* (1956), pp. 116, 121; J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos* (1958), pp. 5ss.; A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos* (1956), pp. 5ss.

[4] J. Morgenstern, *HUCA,* XIII (1938), p. 46. J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos,* p. 35.

[5] *BPAE,* p. 71. A. Carlier, *La Chronologie des Rois de Juda et d'Israël* (1953), p. 40s.

[6] N. H. Snaith, *Mercy and Sacrifice,* p. 12.

[7] J. D. Smart, *IDB,* I, p. 117.

[8] *IBOT,* pp. 366s.

[9] Igualado por J. Morgenstern, *HUCA,* XI (1936), p. 140 con los eventos de 2 Cr. 26:16–21; cf. Zac. 14:5 para una fecha análoga.

[10] S. R. Drivr, *The Books of Joel and Amos,* p. 100; cf. *DILOT,* p. 314.

[11] R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos* (1929), pp. 35ss.; N. H. Snaith, *Amos, Part III: Study Notes on Bible Books* (1946), pp. 8s.

[12] J. Skinner, *Prophecy and Religion,* p. 38.

[13] *PIOT,* p. 579.

[14] Cf. G. Hölscher, *Die Profeten*, p. 198; J. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (1923), pp. 98, 105ss.; F. Häussermann, *Wortempfang und Symbol in den alttestamentlichen Propheten* (1923), pp. 34, 69, 80; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, pp. 91ss., 100ss.; W. Rudolph, *Imago Dei, Gustav Krüger Festschrift* (1932), p. 24.

[15] *OTFD*, p. 243.

[16] J. D. Smart, *IDB*, I, p. 118.

[17] A. Weiser, *Die Profetie des Amos* (1929), pp. 249ss., *Einleitung in das AT* (Ed. de 1949), pp. 181s., *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten* (1949), I, pp. 110ss,; *OTFD*, pp. 243s.

[18] H. Gressmann, *Der Messias* (1929), p. 69. J. Hempel, *Die Althebräische Literatur und ihr Hellenistisch-Jüdisches Nachleben* (1930), p. 129. J. Morgenstern, *HUCA*, XI (1936), pp. 19ss. H. E. W. Fosbrooke, *IB*, VI, p. 773. J. D. W. Watts, *ET*, LXVI (1954–55), pp. 109ss., *Vision and Prophecy in Amos*, pp. 27ss.

[19] R. Gordis, *Harvard Theological Review*, XXXIII (1940), pp. 239ss.

[20] R. E. Wolfe, *ZAW*, LIII (1935), pp. 90ss., *Meet Amos and Hosea* (1945), p. xvii.

[21] Cf. W. S. McCullough, *JBL*, LXXII (1953), p. 247.

[22] Como sugiere T. K. Cheyne, *EB*, I, col. 154; W. S. McCullough, *JBL*, LXXII (1953), p. 250. En cuanto a una opinión en el sentido de que la profecía se aplica a ambos reinos, veáse E. A. Edgehill y G. A. Cooke, *Amos* (1913), p. 92; M. Buttenwieser, *The Prophets of Israel* (1914), pp. 232ss.; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, p. 13.

[23] J. Hempel, *Die Althebräische Literatur und ihr Hellenistisch-Jüdisches Nachleben*, p. 128.

[24] *PIOT*, p. 583.

[25] Cf. H. Schmidt, *Der Prophet Amos* (1917), p. 23 n. 1. K. Budde, *JBL*, XLIV (1925), p. 106; F. Horst, *ZAW*, XLVII (1929), pp. 45ss.; T. H. Gaster, *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, XIX (1935), pp. 23ss.; E. Hammershaimb, *Amos* (1946), pp. 72, 29; A.Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, I, p. 135; V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (1951), pp. 24, 56ss.; J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, pp. 51ss.

[26] Así, A. K. Cramer, *Amos* (1930), p. 90; W. S. McCullough, *JBL*, LXXII (1953), p. 248.

[27] Para referencias a eventos narrados en la Torah, cf. Am. 1:11; 2:9; 3:1; 3:13; 4:11; 5:6; 5:25; 7:16. Para referencias a la Ley, compárese Am. 2:4 con Dt. 17:19; Am. 2:8 con Ex. 22:26; Am. 8:5 con Lv. 19:35s.

[28] J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, p. 66.

[29] Cf. W. O. E. Oesterley y Oesterley y T. H. Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, pp. 224ss.

[30] J. G. S. S. Thomson, *NBD*, p. 33.

[31] Así A. Alt, *Kleine Schiften zur Geschichte des Volkes Israel* (1953), I, pp. 79ss.

[32] Cf. M. Lehay, *Irish Theological Quarterly*, XXII (1955), pp. 68ss.

[33] G. H. Davies en H. H. Rowley (ed.), *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson*, pp. 37ss.; J. Pedersen, *Israel, III-IV*, p. 125.

[34] Cf. W. S. McCullough, *JBL*, LXXII (1953), p. 251.

[35] J. D. Smart, *IDB*, I, p. 121.

[36] Cf. A. S. Peake, *The Servant of Yahweh* (1931), pp. 95s.; S. Smith, *Isaiah XL—LV: Literary Criticism and History*, p. 18; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, pp. 55ss.; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (1955), pp. 255ss.

[37] Cf. R. H. Charles, *EB*, II, cols. 1348ss.; W. Robertson Smith, *The Prophets of Israel*, p. 398; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie* (1925), p. 13; A. von Gall, *Basileia tou Theou* (1926), pp. 26s.; J. Pedersen, *Israel, I—II* p. 545 n. 1; H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the OT*, pp. 135ss.; B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, p. 150; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, p. 69, n. 17.

[38] Cf. A. von Gall, *Basileia tou Theou*, pp. 24ss.; A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, I, p. 111; A. Bentzen, *Oudtestamentische Studien* (1950), III, p. 92; A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, p. 69.

IV. EL LIBRO DE ABDIAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

La breve profecía de Abdías ocupa el cuarto lugar entre los Doce profetas menores en la Biblia hebrea, entre Amós y Jonás. Esta posición fue adoptada por algunas versiones, incluida la Peshitta, la Vulgata y las más modernas Biblias hebreas. Sin embargo, en la LXX el libro de Abdías fue puesto en quinto lugar, después de Joel y antes de Jonás.

El nombre del autor, עבדיה que aparece en la LXX como Ὀβδίου y en la Vulgata como *Abdías,* era común en el período canónico, con más o menos una docena de individuos así denominados en los relatos del Antiguo Testamento.[1] El hogar del profeta Abdías presumiblemente estaba en Judea, aunque el Antiguo Testamento no suministra información directa respecto de su vida o circunstancias. El Talmud babilónico lo identifica con el mayordomo del rey Acab,[2] mientras Pseudo Epifanio, en su Vida de los Profetas, piensa que era un alto funcionario militar en las fuerzas del rey Ocozías (2 R. 1:12ss.). Considerando el hecho de que es casi cierto que el profeta no vivió antes del exilio, parece no aconsejable seguir tales tradiciones respecto de él.

La profecía se plantea en un trasfondo de arraigado odio de los israelitas contra el pueblo de Edom. Esta tensión tuvo sus raíces en las diferencias entre Jacob (Israel) y Esaú (Edom), según se retrata en Génesis (25:23; 27:39s.). En el período de la monarquía unida fue política firme de los reyes hebreos mantener tanto control como fuera posible sobre el territorio de Edom. Los habitantes de Edom ciertamente se resintieron ante tales imposiciones, particularmente cuando no podían imponer un tributo al lucrativo comercio que pasaba desde Ezión Geber, el puerto sobre el Golfo de Aqaba, a través del territorio edomita hacia la Palestina propiamente dicha.

Aunque los edomitas se mantuvieron subyugados a Israel y Judá durante el período de la monarquía dividida, no fue sin un costo para los señores, como lo muestran los relatos de las batallas del período pre-exílico en forma muy clara (cf. 2:s. 8:13s.; 1 R. 11:14ss.; 2 R. 14:22; 16:5s.; 2 Cr. 20:1ss.; 21:8ss). Edom también se vio sometido, desde un período remoto a repetidas incursiones de las tribus árabes que lo rodeaban (cf. Jue. 6:1ss.; 2 Cr. 21:16s.), cuyas actividades en las áreas occidentales del desierto del norte de Arabia se registran en los anales de

Asurbanipal del siglo séptimo A. C.[3] Cuando cayó Jerusalén el año 587 A. C., los edomitas se aprovecharon del aprieto de Judá y se regocijaron por su calamidad (Lam. 4:21) y en general se comportaron vengativamente contra la nación atacada (Ez. 25:12). Ayudaron a los babilonios en la destrucción de Jerusalén y ocuparon la zona del Negueb (Ez. 35:10; 1 Esdras 4:50) que más tarde se conoció como Idumea, pero aun en este tiempo los edomitas estaban bajo la presión de las tribus árabes vecinas. Algunas inscripciones encontradas en Tell el-Kheleifeh, la Ezión-geber de la Biblia, hacen evidente que el rey de la ciudad hacia el año 600 A. C. era todavía edomita mientras un siglo más tarde comienzan a tomar una importancia creciente los nombres árabes.[4] El relato de Diodoro Sículus acerca de la campaña librada el año 312 A. C. por los ejércitos de Antígono Cíclops contra Petra muestra claramente que los árabes nabateos ya se habían establecido por largo tiempo en este ex-centro edomita. así, parecería que los edomitas fueron expulsados de su territorio ancestral a fines del siglo sexto o principios del siglo quinto A. C., y bien pudiera ser a este hecho la alusión del versículo siete de la profecía.

El libro se puede analizar de la siguiente manera:

I. Advertencia Acerca de los Edomitas, 1-14
   A. Advertencia sobre la caída de Edom, 1-4
   B. Destrucción y humillación de los edomitas, 5-9
   C. Razones para el juicio divino contra Edom, 10-14
II. El Juicio Universal, 15-16
III. La Restauración de Israel, 17-21

B. LA COMPOSICION DEL LIBRO

En los círculos de los especialistas se han presentado diversas opiniones con respecto a la composición de la profecía. Las primeras dudas serias levantadas en relación con la integridad del libro parecen haber venido de los escritos de Eichhorn, que en la cuarta edición de su *Einleitung* considera los versículos 17-21 como un apéndice compilado en el tiempo de Alejandro Janeo (103-76 A. C.).[6] Wellhausen sostiene que los versículos 15a y 16 constituyen una parte más de dicho apéndice, que según él había sido agregado para expandir la suerte de Edom

convirtiéndolo en un cuadro escatológico del juicio divino sobre los paganos en general,[7] opinión que fue adoptada por muchos otros eruditos.

Los análisis más recientes han dividido la profecía en dos o más oráculos, como lo hace Rudolph, que imagina dos secciones, los versículos 1-14, 15b y 16-18, las cuales atribuye a Abdías,[8] Robinson sostiene que la profecía comprende una colección de diferentes oráculos, originalmente anónimos dirigidos contra Edom.[9] Bewer piensa que los versículos 15a, 16-21 fueron escritos por un autor diferente, considerando el cambio repentino que ocurre en el versículo 16.[10] Oesterley y Robinson cuestionan la existencia de un profeta llamado Abdías, y sugieren que el nombre podría aplicarse fácilmente a una colección de profecías anónimas.[11] Consideran que la composición de la obra ocurre con la reunión de siete oráculos fragmentarios.

Pfeiffer sostiene que el oráculo original tuvo dos recensiones, a saber los versículos 1-9 y Jeremías 49:7-22.[12] Para él, Abdías 10-14 y 15b nunca gozó de una existencia independiente sin los versículos 1-9, y asigna los versículos 1-15b a una fecha aproximada al año 400 A. C. Weiser apoya la integridad esencial del libro, y considera los versículos 1-14, 15b como un oráculo homogéneo del período siguiente al año 587 A. C.[13] Los versículos 15a, 16-21 no habrían podido originarse en la misma situación que 1-14, pero a pesar de esta afirmación, Weiser no ve razón alguna que le obligue a negar completamente la paternidad literaria de Abdías.

La erudición crítica anterior había establecido la posición de que había dos cuestiones internas que eran importantes en cualquier consideración de la composición y fecha de la obra, a saber, la relación de la profecía de Abdías con la profecía de Jeremías, específicamente Jeremías 49:7-22, y los problemas históricos planteados por la mención de la caída de Jerusalén en los versículos 10-14. La frecuencia de numerosas frases idénticas en los versículos 1-9 y en Jeremías 49:7-22 indica claramente una estrecha relación literaria entre los dos pasajes. Caspari hace un estudio detallado de la situación, y muestra que la secuencia en Abdías es mejor que la de Jeremías; que el lenguaje de Abdías es más compacto y vigoroso que su par en Jeremías, donde hay expansiones evidentes; y que en las partes de Jeremías que no tienen paralelos en Abdías hay marcadas afinidades con el estilo normal de Jeremías.[14]

Esta situación indica a Caspari que Jeremías habría tomado materiales de una profecía más antigua contra Edom y que la habría embellecido con su propia obra,

hipótesis que fue aceptada como conclusiva por Graf, Driver y otros.[15] Consecuentemente, Ewald sugiere que el parecido entre las dos profecías debiera ser explicado por la suposición de que los elementos comunes fueron derivados de una profecía anterior que Abdías había aceptado con muy poca alteración, mientras Jeremías la trató con mayor libertad.[16] Esta profecía más antigua consistiría, en consecuencia, de por lo menos los primeros nueve versículos del libro de Abdías, que no contienen una alusión específica a los acontecimientos del año 587 A. C.

Otro argumento en favor de la opinión de que ambos profetas citan un oráculo más antiguo contra Edom se ve en el hecho de que el orden de las frases de las dos profecías es diferente. Sin embargo, el material de Jeremías parece haber sido escrito un poco antes que su similar en Abdías, dado que para Jeremías el juicio reservado para la ciudad de Jerusalén (Jer. 49:12) estaba aún en el futuro, mientras para Abdías (versículo 11) la ciudad ya había sido capturada y saqueada.[17] Estudiosos como Keil, que apoya la prioridad de Abdías sobre Jeremías, sugiere que el trasfondo histórico de Abdías consiste en el ataque de árabes y filisteos contra Judá en el reinado de Joram, en la primera parte del siglo noveno A. C. (2 R. 8:20ss.; 2 Cr. 21:16s.), o con el ataque edomita contra Judá durante el reinado de Acaz (2 Cr. 28:17).[18] Otros que han adherido a la prioridad de Jeremías interpretan la calamidad de Abdías 11-14 en función de la caída de Jerusalén el año 587 A. C. en manos de los caldeos. Es importante notar, en relación con esto, que el ataque del año 587 A. C. es la única captura de Jerusalén respecto de la cual se relata una participación de los edomitas (Sa. 137:7; 1 Esd. 4:45).

En oposición a esta indicación de una fecha exílica para la profecía, algunos estudiosos han visto indicios en el texto hebreo de una referencia al período post-exílico. Así el versículo 7 afirma que los edomitas habían sido expulsados de su tierra ancestral (cf. Mal. 1:3s.), lo que podría señalar a una fecha de composición alrededor del año 450 A. C. Además, los versículos 8-10 anuncian la desaparición de los edomitas como una nación, y esta predicción debió ser cumplida antes del período de los macabeos, cuando, según Josefo, ocurrió ese acontemiento.[19] Los versículos 19–20 han sido tomados como el reflejo del período de Nehemías, dado que el territorio en las vecindades de Jerusalén, que fue prometido a los judíos, corresponde con el descrito en Nehemías 11:25ss.

Aparte de esta conexión con Jeremías, Abdías tiene afinidades literarias con otras profecías, y estas son importantes también en cualquier consideración de la

fecha de la obra. Hay varias frases comunes a Abdías y Joel (cf. Abd. 10 y Jl. 3:19; 11 y Jl. 3:3; 15 y Jl. 1:15; 2:1; 3:4, 7; 18 y Joel 3:8), mientras el uso que Joel hace de las palabras "como ha dicho Jehová" indica que estaba citando directamente de Abdías, lo cual indicaría que éste precedió a Joel. Además, cabe notar que otros profetas denunciaron a Edom en términos similares a los utilizados en Abdías, incluyendo a Isaías (34:5ss.; 63:1ss:), Jeremías (49:7ss.; cf. Lam. 4:21s.), Ezequiel (26:12ss.; 35:13ss.), y Amós (1:11s.). Tales indicios podrían sugerir que como composición literaria, Abdías pertenece como fecha más tardía al período exílico. G. A. Smith se inclina a una fecha como ésta, puesto que para él la referencia a los sufrimientos causados por la caída de Jerusalén son tan vívidos como para sugerir una composición que fue contemporánea o muy cercano en el tiempo.[20] Dado que los edomitas ya no eran causa de preocupación para los judíos hacia el siglo quinto A. C., parece haber poca necesidad de que alguien presentase denuncias tan vigorosas contra ellos después de dicho período.

Si se puede sostener, como parece probable, que Abdías y Jeremías emplearon un oráculo anterior contra Edom, y que la forma de Jeremías se escribió antes que su correspondiente en Abdías, ello colocaría a Abdías en el período del exilio como lo más antiguo. Los versículos 17-21 implican una situación post-exílica pre-macabea que tiene mucho en común con las condiciones reinantes a mediados del siglo quinto A.C.[21] Dado que Joel 2:32 parece citar a Abdías 17, es evidente que éste precedió al primero en el tiempo, fechando la profecía de Joel, según el criterio del que esto escribe, un poco antes del año 400 A. C.

Parece muy probable que las situaciones literarias e históricas que exhibe Abdías sean más compatibles con una fecha de autoría en los alrededores del año 450 A. C. Aunque la profecía incorpora un oráculo anterior, da claros indicios de progresión de pensamiento y de unidad literaria, haciendo insostenible las teorías fragmentarias en cuanto a paternidad literaria. El estilo literario es terso, con una acentuación rítmica dominante de 3:2 y 3:3. El carácter vívido de la profecía se puede ver por el uso, en el versículo 2, de perfectos proféticos para describir como un hecho consumado acontecimientos que aun estaba en gestación. El catálogo de delitos de los versículos 10-14 se eleva para alcanzar un clímax, y el poder descriptivo de la profecía como un todo se ve realzado por el uso de metáforas y comparaciones sorprendentes. La obra progresa de lo particular hacia lo general,[22] desde el juicio a Edom hacia el juicio general, y desde la restauración de Israel

hacia el futuro reino de Dios. La identidad del trasfondo histórico en los versículos 10-21 es una indicación más de la unidad literaria de la profecía.

Con el respaldo de la inspiración divina (vv. 1, 4, 8, 18) el profeta proclama un mensaje del juicio moral de Dios contra las naciones a través de la historia. Edom se presenta como ejemplo de tal juicio, primariamente debido a su implacable falta de humanidad hacia Judá, su pariente consanguíneo. En vista del hecho de que el profeta Abdías ha sido acusado de nacionalismo estrecho como resultado de esa actitud, debe notarse que él acepta la cautividad de su propia nación como uno de los aspectos de este juicio universal, y que estaba aguardando la extensión de este tipo de retribución en el Día de Jehová.

Por la visión que Abdías tiene del reino divino es evidente que tenía una esperanza de restauración más amplia que involucraba algo más que la sola restauración de su propio pueblo. Aunque la nación de Israel será dominante en aquel tiempo, aquellos cuyas tierras ellos poseen se beneficiarán con la renovada naturaleza moral de la soberanía que se ejercerá. La santidad será la característica ética sobresaliente del reino, que estará constituido por la asociación de individuos libres bajo la protección divina.

• • • • •

El texto de esta breve profecía ha sido en general bien preservado. La LXX es decididamente inferior, pero en ocasiones puede ser útil en la restauración del texto. En el versículo 9, la palabra final, "por el estrago" fueron puestas por la LX al comienzo del versículo siguiente para que diga: "Por el estrago y por la injuria . . . ," lo que probablemente sea una lectura preferible. Otra variante ha sido favorecida por algunos autores y es la que aparece en el versículo 21, que en vez de "salvadores" lee "aquellos que han sido salvados."

Literatura Suplementaria

Peters, N. *Die Prophetie Obadjas,* 1892.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO IV. EL LIBRO DE ABDIAS

1 J. A. Thompson, *NBD,* p. 902.

2 *Sanhed.* 39*b.*

3 *ANET,* pp. 297ss.

4 W. F. Albright en Alleman y Flack (eds.), *OT Commentary,* p. 167.

5 Diodorus Siculus, *Bibliotheca,* XIX, 94ss.; cf. II, 48; F. M. Abel, *RB,* XLVI (1937), pp. 373ss.; J. Starcky, *BA,* XVIII, No. 4 (1955), pp. 84ss.

6 *Einleitung in das AT* (1824), IV, pp. 320ss.

7 J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten Übersetzt und erklärt* (ed. de 1898), pp. 213s.

8 W. Rudolph, *ZAW,* XLIX (1931), pp. 222ss.

9 T. H. Robinson, *JTS,* XVII (1916), pp. 402ss.

10 J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary in the Book of Obadiah* (1911), pp. 3ss.

11 *IBOT,* pp. 370s.

12 *PIOT,* pp. 585ss.

13 *OTFD,* pp. 248s.

14 C. P. Caspari, *Der Prophet Obadjah ausgelegt* (1842), pp. 7ss.

15 K. H. Graf, *Der Prophet Jeremia erklärt* (1862), pp. 559ss.; *DILOT,* p. 319.

16 H. Ewald, *Prophets of the OT* (1868), II, pp. 277ss. Así K. H. Graf, *Der Prophert Jeremia erklärt,* pp. 560s.; C. A. Briggs, *Messianic Prophecy* (1902), pp. 315s.; *DILOT,* pp. 319s.

17 J. A. Thompson, *IB,* VI, p. 858.

18 Así J. H. Raven, *OT Introduction,* p. 222; *YIOT,* p. 261; A. B. Fowler, *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary,* p. 592.

19 *AJ,* XIII, 9, 1.

20 G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets,* II, pp. 171s.

21 Cf. C. C. Torrey, *AJSL,* XXXIV (1918), pp. 185ss.

22 J. A. Thompson, *IB,* VI, p. 858, *NBD,* p. 903.

V. EL LIBRO DE JONAS

A. LA IDENTIDAD DEL PROFETA

Este libro deriva su nombre de su personaje principal, יונה traducido 'Ιωνᾶς en la LXX y *Jonas* en la Vulgata. Estaba en la quinta posición en la lista de los Doce Profetas Menóres, sin embargo, difiere de ellos en que no contiene una colección de oráculos proféticos, sino que comprende una historia sobre un personaje profético, en cambio.

El libro comienza narrando las instrucciones dadas por Dios a Jonás el hijo de Amitai, que en 2 Reyes 14:25 se describe como un profeta de Gat-hefer, cerca de Nazaret. Fue notable por su profecía de que Jeroboam II recuperaría de Siria vastas extensiones de territorio que anteriormente eran de aquella nación. Al oír el tenor de la comunicación divina (Jon. 1:1s.) Jonás trató de eludir su responsabilidad huyendo hacia Tarsis (1:3), pero cuando el barco en que viajaba hubo zarpado fue azotado por una gran tempestad (1:4s.). Los supersticiosos marineros finalmente adivinaron las razones para el temporal (1:6–10), y con gran dificultad por fin Jonás los convenció de que lo arrojasen por la borda para aplacar los elementos (1:11–16).

Mientras tanto, Dios había preparado un gran pez que se tragó al recalcitrante profeta (1:17), quedando aprisionado por el término de tres días, durante los cuales oró a Dios arrepentido (2:1-9). Después de esto fue vomitado en tierra y le fue otorgada una segunda oportunidad para ir a Nínive y pedir el arrepentimiento de aquella gran ciudad (3:1). El único oráculo registrado habla de una pronta destrucción (3:3), pero al predicarlo fue seguido por un profundo arrepentimiento (3:5-9), dando como resultado el perdón divino (3:10), y la contrariedad del profeta (4:1). Jonás ora pidiendo su propia muerte para no ser testigo del espectáculo de los gentiles que reciben el favor divino (4:2s.), y cuando es reprendido por Dios a causa de su enojo (4:4) se fue a las afueras de la ciudad a esperar la tendencia de los acontecimientos (4:5). Jonás se alegró cuando creció una gran planta que le dio sombra junto a su refugio temporal, pero cuando la planta fue destruida inexplicablemente una vez más se enojó (4:6-9). Sin embargo, de esto vino su lección (4:10s.), porque Dios le aclaró que era menos importante la compasión por una planta que se marchita que la compasión por todos los hombres, sean o no gentiles.

Algunos críticos antiguos de la escuela moderna, como Winckler y Cheyne niegan que el Jonás de la profecía sea el mismo personaje mencionado en 2 Reyes 14:25.[1] Sin embargo, tal cosa es extremadamente improbable en vista de la tenacidad de las tradiciones antiguas respecto de Jonás como profeta.[2] Los intérpretes judíos sostienen que profetizó durante el reinado de Jeroboam II, y han favorecido tradiciones exageradas respecto de su persona y aventuras. Según el Rabbi Eliecer su madre due la viuda de Sarepta, la que protegió a Elías (1 R. 17:9ss.).[3] Se dice que alcanzó una avanzada edad,[4] y hasta se afirma que llegó a ser inmortal.[5] El Rabbi Eliecer enseñaba que el pez que se tragó a Jonás había sido creado desde el comienzo mismo del mundo con este solo propósito,[6] mientras otras tradiciones rabínicas relataban las increíbles experiencias del profeta mientras estuvo apresado dentro del gran pez.[7]

B. LA INTERPRETACION DE LA PROFECIA

De la abundante literatura, antigua y moderna, que trata de Jonás han surgido tres acercamientos distintos a su interpretación.

1. *Histórica.* La explicación tradicional entre judíos y cristianos por muchos siglos ha considerado el libro como un relato histórico. Consecuentemente se ha sostenido que Jonás profetizó durante el reinado de Jeroboam II, y que se vio comprometido a una misión en Asiria durante su ministerio. Esta actividad constituye la contrapartida de las misiones a Sidón y Siria de sus predecesores inmediatos Elías y Eliseo (cf. 1 R. 17:9ss.; 2 R. 5:1ss.), y se caracterizó por la misma clase de actos milagrosos evidentes en los ministerios de ellos. El punto de vista histórico también les gusta a sus adherentes porque el libro fue escrito como si fuese una composición histórica.[8] Para los eruditos cristianos el énfasis que Jesús pone en el incidente como que prefigura su paso por la muerte después de su crucifixión (cf. Mt. 12:39ss.; Lc. 11:29s.) da credibilidad a toda la profecía, no siendo menor el hecho de que Cristo considerase como un hecho histórico el arrepentimiento de los ninivitas (Mt. 12:41).[9] Un argumento final en pro de la interpretación literal tradicional es que solamente en tiempos recientes ha sido puesta en dudas, y eso es un esfuerzo por aplacar a los científicos incrédulos que ha encontrado difícil aceptar que un gran pez pudiera tragarse a un hombre.[10] Esta intepretación ha sido cuestionada sobre bases adicionales. Muchos estudiosos han

atribuido una importancia comparativamente pequeña a las palabras de Jesús acerca de Jonás, sosteniendo que Jesús sencillamente utilizó los detalles de una bien conocida historia a fin de hacer penetrar su enseñanza en la mente de sus oyentes.[11] Esta crítica, que pondría la historia de Jonás en la categoría parabólica del Hijo Prodigo (Lc. 15:11ss.) pasa por alto el hecho de que Cristo consideraba, indiscutiblemente, a Jonás como un personaje histórico, que él no dio muestras de estar apoyando las tradiciones judaicas exageradas respecto del profeta, y que él consideraba que el arrepentimiento del pueblo de Nínive había sido logrado por la misión de Jonás. Cualquier otra cosa que Cristo haya pensado acerca de Jonás no incluía el que considerase a Jonás como una parábola, sino como un hecho firmemente arraigado en la historia.[12] Aun con la improbable suposición de que la referencia de Mateo sea una interpolación apostólica con el propósito de mostrar como se estaba cumpliendo la escritura, afirmación que, de paso, carece absolutamente de toda autoridad textual en el relato del Evangelio, no es menos válida que la referencia a la Reina de Seba, que sin lugar a dudas fue un personaje histórico.

El milagro del gran pez ha sido una de las objeciones más extensamente debatidas en cuanto a la interpretación histórica de la profecía. Los autores del siglo diecinueve consideran el punto como un tema mítico que ocurre entre los más diversos pueblos, y que incluye las sagas griegas de Hércules y Perseo.[13] E. B. Tylor sostiene que el mito del dragón está en la raíz del relato,[14] mientras Cheyne ve claras indicaciones de la mitología babilónica que trata del dragón del océano subterráneo.[15] Argumentando a partir de una tradición religiosa asiria en el sentido de que los comienzos de la cultura asiria fueron formulados bajo la dirección de Dagón, una criatura que era en parte pez y en parte hombre, Trumbull sugiere que Jonás apareció ante el pueblo supersticioso de Nínive como una de las encarnaciones de Dagón.[16] Aunque rechaza esta teoría como improbable, König postula alguna conexión entre la mención del "gran pez" y el hecho de que la forma pseudologográfica asiria para nínive, que comprende un anexo, quizás el útero de la diosa Nina (Ishtar) con un pez dentro, significaba "habitación de pez."[17] Sea cual fuere la razón para esto, es completamente evidente en la profecía que Jonás no había sido, ni podía haber sido, representado como un dios-pez a los pobladores de Nínive.

En cuanto a la credibilidad del hecho descrito, frecuentemente se ha hecho notar que la verdadera ballena tiene una garganta tan estrecha que sólo puede tragar

peces comparativamente pequeños, y por cierto, nada que se aproxime a la talla de un hombre. Sin embargo, en esta conexión general es importante notar que el hebreo habla de un "gran pez" (Jon. 1:17), es decir, algún tipo de habitante del mar, y que los intérpretes a los idiomas modernos son los responsables de la palabra "ballena."[18] Además, aunque la verdadera ballena, cuyo habitat es el océano Artico y no el Mar Mediterráneo, no puede tragar un hombre, la ballena de esperma o cachalote muy probablemente sí puede. A pesar del obstáculo que es su constitución física, se demostró en 1915 que aun una verdadera ballena puede salvar a un hombre de morir ahogado si éste se la arregla para sacar provecho de las vías respiratorias del mamífero y llegar a la gran bolsa laríngea.[19] De tiempo en tiempo han aparecido publicaciones de incidentes que se suponen similares a aquel en que se vio aparentemente involucrado Jonás. Así, Eichhorn narra que un "*Seehund*" comenzó a tragarse un marinero, pero inmediatamente lo soltó casi sin daño de sus mandíbulas.[20] En otra ocasión, se informó que un cazador de ballenas fue tragado en 1891, pero fue recobrado del interior del mamífero al día siguiente en estado inconsciente.[21] Además, se dice que una ballena de esperma (cachalote) de gran tamaño se tragó a un marinero en las vecinadades de las Islas Malvinas, y después de tres días fue recobrado inconsciente, pero vivo, aunque con algunos daños en su piel.[22] Ha habido información de otros sucesos similares que desafortunadamente han sido aceptados y difundidos en forma acrítica, a veces con marcadas mejorías por oyentes ávidos. Sin duda, algunos de estos pretendidos incidentes son tan falsos como los cuentos de sirenas, y en ocasiones han sido realmente repudiados por algunos de los supuestos participantes. Por otra parte, no todos ellos debieran ser rechazados como ridículos, y puesto que se ha mostrado que ciertas especies marinas de gran tamaño son capaces de tragar grandes objetos no hay una razón *a priori* para rechazar la posibilidad en el caso de Jonás o de otros individuos.

Una seria dificultad en el relato de Jonás en comparación con sucesos similares de tiempos más recientes es que mientras los marineros modernos que pretenden haber sido tragados por animales marinos gigantescos fueron recuperados inconscientes y a veces muertos, el antiguo profeta es representado como completamente vivo en todo momento de su encierro. Estaba completamente consciente y se manuvo coherente, mental y emocionalmente, siendo capaz de componer un salmo penitencial y de adorar a su Dios antes de ser vomitado por el gran pez. Esta es una experiencia bastante diferente de la que haya tenido cualquier

réplica moderna de Jonás, y en sí suscita un obstáculo importante para la aceptación de una interpretación literal de la profecía. En efecto, Wellhausen sugiere que la mención de algas en Jonás 2:5 es un obstáculo para la sugerencia de que el profeta estaba en el vientre del pez, dado que las algas no se producen allí.[23] Por cierto, el texto hebreo nada dice en cuanto a que allí se produzcan algas, sino que solamente se refiere al profeta como que está sumergido en un lugar donde hay algas.

Para algunos críticos, un hecho más increíble que el incidente del gan pez es la dramática conversión de los ninivitas paganos al monoteísmo según se describe en Jonás.[24] Aunque por razones obvias los registros cuneiformes de Asiria no harían referencia a tal suceso, algunos estudiosos han visto una posible alusión a ello en las reformas religiosas instituidas hacia el año 800 A. C. por Adad Nirari III (805-782 A. C.). Hugo Winckler compara este movimiento con las tendencias monásticas de Amenhotep IV de Egipto,[25] y las interpreta como parte de una tendencia asiria al monoteísmo.[26] Aunque esto es verdad en el sentido que la tendencia era concentrar el culto de los asirios en el dios Nebo,[27] su importancia no debe ser sobreestimada. Sean cuales hayan sido los hechos del caso, es difícil creer que los asirios hubieran perpetuado una reforma religiosa en su propio país en nombre de una divinidad extranjera. Aunque posiblemente estas reformas pudieran posiblemente haber estado relacionadas con la misión de Jonás, ese arrepentimiento para con Dios engendrado fue evidentemente de corta duración. En todo caso, de ningún modo es imposible que el tipo de contrición descrito en Jonás se haya producido,[28] particularmente si los supersticiosos asirios habían tenido noticias de las aventuras por las que había pasado Jonás antes de su llegada según se narra en la profecía.

También se han planteado dudas acerca del tamaño de Nínive en aquel tiempo, y la identificación del rey mencionado en el relato. El tiempo pasado de Jonás 3:3 podría sugerir que en el momento de escribir la ciudad ya no existía, pero, por otra parte, el relato mismo está escrito en tiempo pasado, y parecería incongruente un verbo en tiempo presente en esta situación. En todo caso, no parece haber buenas razones para que el tiempo no se interprete sincrónicamente al indicar la naturaleza o extensión de la ciudad según Jonás la encontró (véase un paralelo en el NT en Lc. 24:13). Las excavaciones arqueológicas en Nínive han mostrado que la ciudad tenía aproximadamente ocho millas (unos doce a trece kilómetros) de perímetro y que podría haber albergado unas 175.000 personas, por lo menos.

La cantidad de 120.000 dada en Jonás 4:11 está en conformidad con la evidencia disponible de Nimrod, ciudad de menos de la mitad de la superficie, que en el año 879 A. C. podía acomodar 69.574 personas. La referencia a los "tres días de camino" no es a la extensión de la ciudad misma, como comúnmente se ha entendido, sino a todo el distrito administrativo de Nínive, que tenía entre treinta y sesenta millas de un lado a otro. El primer día a que se refiere Jonás 3:4 podría aludir a la distancia desde los suburbios del sur hasta el norte de la ciudad, puesto que, como Wiseman ha señalado, el texto hebreo, al emplear נינוה en cada caso no distingue entre la metrópolis misma [*(al) ninua*] y el distrito [*ninua (ki)*].[29] En todo caso, no es necesario dar a entender que el profeta caminó tan lejos como le era posible hacerlo en un día, sino sencillamente que entró en la ciudad y comenzó a predicar su mensaje en diversas áreas.

No es necesario molestarse porque al monarca asirio se le llama "rey de Nínive," dado que el autor solamente trataba de hacer referencia al rey como tal. Esta práctica no es rara en los escritos hebreos, según se indica en las referencias al rey de Edom (2 R. 3:9, 12) y al rey de Damasco (2 Cr. 24:23). En circunstancias normales los israelitas hablaban del gobernante como rey de Asiria, pero el uso de Jonás es similar al que describe a Acaz como "rey de Samaria" (1 R. 21:1) y a Ben-adad como "rey de Damasco" (2 Cr. 24:23).

Un libro se ha visto en el crecimiento milagroso de la calabacera que crece en el término de una noche para proteger al profeta del calor (Jon. 4:10). Se ha entendido el versículo como que quiere decir que la planta creció a una velocidad no natural, puesto que se la describe como "hija de la noche," y esto parece ser, a primera vista, el significado de la referencia. La קיקין misma, traducido, *κολόκυνθα* en la LXX ha sido objeto de considerable discusión entre los eruditos. Una nota marginal en la RV en lugar de "gourd" (calabacera) tiene la tradicción "palm-christ" traducción que ha sido apoyada por Jerónimo y algunos otros autores patrísticos. Esta planta es el poroto de ricino corriente, *Ricinus communis L.*,[30] arbusto que crece a más de diez pies de altura y da grandes hojas que se adaptan en form excelente para producir sombra en combinación con un emparrado. En los climas cálidos tiene el aspecto de un árbol, y es notable por la rápidez de su crecimiento, según algunos naturalistas. La planta también se daba en el antiguo Egipto y de él se extrae el aceite, que era conocido localmente como aceite "kiki," sugiriendo alguna conexión etimológica con la forma hebrea que aparece en Jonás.

San Agustín es uno de los diversos autores patrísticos que puso en duda esta identificación, y sostiene que la planta era una verdadera especie de calabacera que se desarrollaba aun más rápido, en el oriente, que el poroto de ricino, aunque daba una sombre igualmente densa. Algunos botánicos modernos han sugerido que la especie *Cucurbita pepo* var. *ovifera L.* es una variedad adecuada, pero esta selección es desafortunada por el hecho de que sus variedades son naturales de la América tropical, y era desconocida en Mesopotamia en los tiempos bíblicos. Hasta donde es posible sugerir alguna especie adecuada para la calabacera de Jonás, la planta del aceite de castor, *Ricinus communis L.* parecería ser la más adecuada, considerando todos los factores involucrados. En localizaciones tropicales puede crecer hasta un pie por día, y si la referencia de Jonás 4:10 no se considera estrictamente literal, por lo menos puede ser considerada una hipérbole para caracterizar el crecimiento desusado de la planta.

Las consideraciones precedentes dejan en claro que aunque ninguna de las objeciones presentadas contra la interpretación literal del libro es absolutamente insuperable, algunas de ellas plantean cuestiones serias que el presente estado de las evidencias hace imposible responder en forma convincente. Entre estos asuntos, el más prominente es la cuestión del gran pez. Parece improbable que este tema en particular constituya un motivo que se incorporó en la historia desde fuentes folclóricas, puesto que no se puede demostrar que el profeta haya estado siquiera remotamente familiarizado con ese tipo de cuentos, y particularmente, como Feuillet ha señalado, que sea culpable de haber tomado material de esa clase de fuentes.[31]

En cualquier evaluación de la interpretación tradicional es de gran importancia no exagerar los argumentos basados en la forma histórica del relato. Como Aalders ha mostrado, todas las parabolas de Jesús parece el registro de acontecimientos históricos,[32] y como tal es imposible alegar a partir de la forma literaria de Jonás para llegar a la conclusión de que tiene que haber sido el registro de sucesos reales. Esto es particularmente significativo en vista del hecho de que la profecía constituye una pieza de literatura independiente, y no es un puro elemento de un cuerpo literario mayor, como ocurre con los eventos de la las vidas de Elías y Eliseo (cf. 1 R. 17-21; 2 R. 1-7; 13:14-21). Si la historia de Jonás hubiese aparecido como parte del registro en el libro de Reyes, podría haber habido poca razón para dudar que inplicaba el relato de hechos historicos. Sin embargo, considerando que es una composición profética aislada y que ocupa un lugar único

entre los Profetas Menores, es difícilmente justificable sacar alguna conclusión definitiva en cuanto a su historicidad a partir de su forma y estilo solamente.

2. *Alegórica.* Si la interpretación histórica parece estar rodeada de dificultades, lo mismo puede decirse de otro acercamiento, que procura ver en Jonás una completa alegoría en que cada rasgo representa un elemento en la experiencia histórica y religiosa de los israelitas. Esta interpretación puede haber surgido del hecho que el nombre "Jonás" significa "paloma" en hebreo y que esta especie desde largo tiempo había sido símbolo de Israel (cf. Sal. 74:19; Os. 11:11).[33] Sobre esta base las experiencias del profeta representaban la misión y fracaso de Israel, al no ser un verdadero pueblo de Dios.[34] La huida de Jonás a Tarsis simbolizaría la rebeldía de Israel con respecto a su misión espiritual antes del exilio; el pez representaría a Babilonia, que se traga el pueblo hebreo dudrante el tiempo del exilio y subsecuentemente lo vomita durante el período de la restauración, y la liberación de la experiencia del castigo de estar encerrado da a Jonás y al remanente que regresó la oportunidad de presentar de nuevo la fe a los paganos circundantes.[35]

Antes de dar mayor consideración a este acercamiento es importante hacer una reseña de las características generales de tales alegorías según se encuentran en los relatos del Antiguo Testamento. Se puede ver ejemplos conocidos de alegorías semitas en la descripción de la senilidad y la muerte en Eclesiastés (12:3ss.), la copa de vino de la que beberían todas las naciones (Jer. 25:15ss.), el águila y la vid (Ez. 27:3ss.), la leona y sus cachorros (Ez. 19:2ss.), la olla que hierve (Ez. 24:3ss.), el pastor y sus dos cayados (Zac. 11:4ss.). Estas alegorías no solamente son breves, a diferencia de Jonás, sino que, como Aalders ha indicado, contienen inequívocos indicios de su naturaleza alegórica.[36] Así el significado de la alegoría de Eclesiastés 12:5, donde un hombre ha muerto y los que lloran están por las calles. La copa de vino de Jeremías es claramente figurativa, siendo descrita como "la copa del vino de este furor." En forma similar, el cogollo del cedro que el águila arrancó es llevado, dice, "a una ciudad de comerciantes" en una "tierra de mercaderes" (Ez. 17:4, RVR60). En Ezequiel 19:2ss., dirigido a los príncipes de Israel, se habla de su madre como la leona. Se dice que uno de sus cachorros fue llevado en cadenas a la tierra de Egipto, mientras otro, que "asoló ciudades" fue rodeado por todas partes por los pueblos vecinos y fue llevado cautivo ante el rey de Babilonia. La olla de Ezequiel 24:6 se identifica específicamente con "la ciudad

de sangres," y en Zacarías 11:7 se hace evidente la naturaleza simbólica de los nombres de los dos cayados cuando son cortados en pedazos, porque esta acción representa la ruptura del Pacto hecho por Dios con el pueblo de Israel en Sinaí, así como destrucción de la hermandad entre Judá e Israel.

Se puede definir la alegoría como una historia que presenta una serie de incidentes que es análoga a otra serie de acontecimientos, los que quiere ilustrar. En los ejemplos precedentes de alegorías del Antiguo Testamento se ilustra ampliamente esta tendencia, sea que las alegorías mismas sean breves o algo más extensas. Sin embargo, en Jonás faltan completamente estas indicaciones en el texto hebreo. El relato tiene la forma de una historia directa, y no presenta tendencias alegóricas implícitas ni explícitas. Por lo tanto, este tipo de interpretación debe ser considerado como altamente cuestionable en naturaleza, aun cuando su acercamiento más bien complejo y frecuentemente exagerado ha sido favorecido por muchos autores desde los tiempos rabínicos y patrísticos hacia adelante. El hecho de que se haya abandonado de parte de los estudiosos responsables mayoritariamente podría tomarse como otra indicación de lo inadecuado que es como un acercamiento interpretativo de Jonás.

3. *Parabólica.* Un sistema más sencillo, que al igual que el de interpretación alegórica se basa en la semejanza, es el parabólico, que ha alcanzado una considerable aceptación entre los estudiosos modernos como un método de interpretar la profecía de Jonás. Los que dan apoyo a esta posición pretenden que el libro no es más que una historia moral con un objetivo didáctico en vista, y que, por lo tanto, es similar a las parábolas del Nuevo Testamento, como el Buen Samaritano, por ejemplo (Lc. 10:29ss.).[37] Esta opinión presupone que hay antecedentes literarios en el Antiguo Testamento, tales como la historia de la corderita que el profeta Natán contó al rey David (2 S. 12:1ss.), la de los vengadores de sangre que relata la viuda de Tecoa (2 S. 14:6s.), la parábola de Jotam a los siquemitas (Jue. 9:8ss.), y la de Joas al rey Amasías de Judá (2 R. 14:9). De una naturaleza similar es la historia que involucra a un cautivo faltante que se narra al rey Acab (1 R. 20:39s.), y puesto que este conjunto de evidencias indicaría la presencia de material parabólico en el Antiguo Testamento, es necesario examinar las características básicas de tal material. En cada caso las parábolas se basan en la semejanza, pero mientras la alegoría frecuentemente puede aparecer en alguna extensión en forma de relato, las parábolas son invariablemente breves y concisas.

Son esencialmente simples, y siempre van acompañadas de alguna explicación específica de su significado interno.

En contraste, el libro de Jonás es mucho más extenso y complejo como unidad literaria. La profecía combina dos temas distintos, a saber, la huida de Jonás y el incidente del gran pez, con la misión de predicación a Nínive y la cuestión del crecimiento y muerte de la calabacera. Mientras en los casos de parábolas del Antiguo Testamento ya mencionados la historia va seguida inmediatamente de una explicación, en el caso de Jonás ésta falta completamente. Por cierto, podría ser que el escritor pensara que el mensaje es tan evidente en sí que no requiere un mayor comentario. Sin embargo, si la profecía ha de ser interpretada en conformidad con el método parabólico, la ausencia de una explicación, algo completamente desusado, podría implicar sobre esa base, que la profecía es en el mejor de los casos solamente una parábola en potencia o implícita.

Las dos objeciones más importantes contra este acercamiento, por lo tanto, son la complejidad y longitud sin paralelo de la historia y el hecho de que no aparece una moraleja inmediata y abundantemente clara. Un resultado de esta situación ha sido la disparidad de opiniones respecto del verdadero objetivo del libro entre quienes afirman el carácter ficticio de la narración.[38] La interpretación más común es que Jonás protesta contra el nacionalismo estrecho y enfatiza las preocupaciones universalistas de Dios.[39] Si en realidad este es el verdadero énfasis de la parábola, no logra explicar el incidente del gran pez, puesto que es difícil explicar cómo podría combatirse el nacionalismo estrecho introduciendo un tema folclórico irrelevante, no importa cuán bien hubiera sido entendido en otras circunstancias.

Por cierto, se reconoce que la interpretación parabólica evita los excesos subjetivos del acercamiento alegórico, y como tal debe ser considerada un mejoramiento metodológico. Sin embargo, este entendimiento deja al personaje central del drama sin tocar, puesto que describe al hombre enviado a convertir a los paganos para que crean en el único Dios universal mientras él mismo no está convencido ni ha sido cambiado por las creencias que está exponiendo. Como William Neil lo ha expresado, si se intentaba que Jonás no fuese un personaje más específico que el "cierto hombre" de las parábolas de Jesús, queda en pie el inconfundible retrato de un hebreo estrecho e intolerante del período de Esdras, o, por extensión, al cristiano estrecho e intolerante del presente, que se niega a enfrentar las impliciones universalistas de la revelación divina y su llamamiento

concomitante a la misión mundial.[40] Una crítica final a la interpretación parabólica es que los autores no logran descubrir por qué el autor escogió al histórico profeta Jonás ben Amitai como héroe de una historia ficticia, y por qué, en particular, lo hizo el proclamador de sus enseñanzas morales si no tenía conexión real alguna con los acontecimientos descritos.

Parece claro que cualquier interpretación del libro debe tener en cuenta el hecho de que, dado que Jonás era un conocido patriota histórico del reino del norte, es difícil ver precisamente cómo pudo haber surgido en primer lugar la historia relacionada con él, para posteriormente haber tenido una tan amplia aceptación si no hubiera habido algún tipo de fundamento para ello en la realidad. Que posiblemente haya tenido embellecimientos más adelante no es el punto en cuestión en este respecto, puesto que la mayoría de los intérpretes modernos del "gran pez" han embellecido la antigua tradición hebrea en algunos detalles.

Además, es necesario observar que, en lo que respecta a las tribus que comprenden el reino del norte, no tenía significación ni importancia una interpretación parabólica o alegórica de la experiencia del profeta respecto del gran pez. La cautividad de ellos fue final e irrevocable sin que hubiera absolutamente ninguna perspectiva de un retorno y restauración para los exiliados, sin importar su estado de arepentimiento. Para ellos los eventos relacionados con el profeta podían ser aceptados literalmente, o, al no ser así, quedar relegados al conjunto de tradiciones respecto del profeta. Pero, esperanza para el futuro o esperanza de un derramamiento de la misericordia divina y del perdón no podía haber seguridad para el reino del norte. Se desconoce si el pueblo de Judá fue impresionado en forma suficiente por las circunstancias del surgimiento de eta profecía como para cobrar algún ánimo en cuanto a su propio destino.

La discusión precedente muestra claramente que cualquier opinión interpretativa del libro de Jonás está rodeada de dificultades. La subjetividad del acercamiento alegórico desafortunadamente ha obrado en contra de sí mismo, y ahora no es favorecido por los eruditos modernos. No hay dificultades insuperables relacionadas con la interpretación parabólica, que algunos expositores consideran la más natural, en oposición a otros que favorecen la connotación histórica tradicional. Así que la decisión parece estar ente las dos últimas.

C. COMPOSICION DEL LIBRO

La integridad de la composición fue atacada por Böhme, que pretendió distinguir cuatro estratas separadas en la profecía como resultado de utilizar los métodos literarios analíticos de la escuela de Graf-Wellhausen,[41] conclusión que fue rechazada por König y otros.[42] Sobre la base del uso alternativo de *YHWH* y *Elohim* como el nombre de Dios en la profecía, Schmidt intentó dividir la obra en dos fuentes distintas, pero con poco éxito.[43]

Más recientemente han sido planteadas algunas dudas respecto del salmo (Jon. 2:2-9), que provoca reminiscencia de composiciones similares (Sal. 5:7; 18:6; 31:22; 42:7; 120:1; 142:3; 143:4),[44] y según la opinión de algunos autores parece no corresponder a su presente posición.[45] Se debería tener en cuenta que numerosos Salmos hablan de un peligro mortal sin ser tan similares en carácter como para implicar que tuvieron influencia sobre el autor de la oración, como Feuillet ha señalado.[46] Aunque es verdad que los versículos 3-9 no hacen referencia alguna al vientre del pez, cabe notar que sigue lógicamente del versículo 2, que habla metafóricamente del "seno del Seol." Además, si, como Knobel y otros han sugerido,[47] esta composición fue un suplemento hecho por un escritor tardío, que equivocó el contenido de la oración aludida en Jonás 2:2, ese escritor con toda seguridad habría hecho que sus adiciones corresponden más precisamente con las circunstancias de su encierro. La ausencia de tales referencias entonces debería ser tomada como una indicación de la integridad del Salmo.

Si, como algunos críticos han sugerido, debe ser puesto más propiamente después de Jonás 2:10 que de 2:1, como resultado sería completamente alterada la homogeneidad del relato. Aunque el salmo es de un carácter diferente del resto de la profecía, no hay suficiente evidencia para demostrar que fue interpolado por manos tardías. Aun cuando el salmo contiene una nota de agradecimiento, ciertamente no es inadecuado a la situación, puesto que el profeta es representado en el relato como estando confiado de la liberación de su difícil situación de modo que nuevamente volvería a ver el templo celestial (2:4), y el terrenal (2:7). Bajo tales circunstncias una simple petición de rescate era apenas necesaria. Mientras no aparezca una evidencia más favorable, al autor de este libro le parece poco sabio alterar la obvia homogeneidad de la obra tratando de cambiar de lugar el salmo, o de considerarlo como una adición posterior de una mano desconocida.

Las cuestiones de paternidad literaria y fecha dependen en gran medida de la interpretación de la obra. Si la profecía depende de Jonás ben Amitai para su forma presente, bien podría haber sido escrita en el siglo octavo A. C. La evidencia interna es un tanto inconclusiva, puesto que el libro no da indicación alguna en cuanto a la identidad del autor. Aunque Jonás posiblemente haya tenido una mano en su compilación, la profecía en ningún lugar usa la primera persona singular, en contraste con otras obras de los profetas del siglo octavo A. C. tales como Oseas (3:1). Si la referencia de Jonás 3:3 se interpreta como indicio de que Nínive ya no existía, como algunos autores sostienen, el libro difícilmente podría haber sido escrito antes del año 612 A. C.

Sin embargo, en la interpretación histórica la fecha debiera quedar en el período entre el reinado de Jeroboam II y un tiempo poco después de la caída de Nínive. No es necesario que el autor de toda la obra sea el profeta mismo, sino una persona que pudiera haber obtenido cierta información que pudo haber sido desconocida para Jonás mismo, tal como lo relacionado con la acción de los marineros en Jonás 1:5, 16, de fuentes que se remonten a la situación original. Por otra parte, de ningún modo es imposible que Jonás pudiera llegar a conocer tales detalles algún tiempo después, quizás al regresar a su tierra natal.

Si la historia se interpreta como alegoría o parábola, se hace aun más complicada la cuestión de la paternidad literaria y la fecha. Si no se da crédito a Jonás como autor de una parte o del todo de la composición, se hace imposible decir precisamente quien la escribió, o en qué período específico de la historia hebrea. En consecuencia los autores que sostienen que la obra es ficticia han sido llevados a proponer autores anónimos, y a atribuir el producto acabado a períodos que comprenden el quinto siglo,[48] el cuarto,[49] o después.[50] Suponiendo que el salmo (Jon. 2:2–9) no es parte integral de la obra, sino constituye una adición posterior, la obra terminada podría ser tan tardía como el año 200 A. C. según la opinión de algunos autores.[51]

A veces se ha afirmado que la profecía muestra una clara dependencia literaria de composiciones anteriores. Feuillet trató de demostrar que el libro de Jonás descansa sobre información tomada del libro de Reyes así como de algunos escritos proféticos, especialmente los de Jeremías y Ezequiel,[52] pero sus argumentos descansan sobre evidencias demasiado débiles y fueron refutadas sin dificultad por Aalders.[53] Aunque el autor parece haber estado familiarizado con Joel (compárese Jon. 3:9 con Jl. 2:14; Jon. 4:2 con Jl. 2:13), es importante no

poner demasiado énfasis sobre correspondencias aparentes como Oesterley y Robinson han advertido apropiadamente.[54] En obras como la de Joel, cuya fecha es un problema, es casi imposible decir qué autor es el que tomó de otro autor en casos de supuesta dependencia. Tampoco es posible estar seguros de que uno o ambos no hayan tomado su información aun de otra fuente que ya no existe.[55]

De los aramaísmos y expresiones desconocidas en el hebreo clásico se han tomado argumentos para una fecha tardía en lugar de una fecha temprana.[56] El examen de tales sugerencias muestra que no son concluyentes,[57] y ninguna de ellas se puede tomar apropiadamente como demostración de una fecha post-exílica para el libro. Además, se ha sostendio que el énfasis universalista de la obra constituye una crítica contra el espíritu ultra-nacionalista de los judíos después del período de Esdras y Nehemías. Así comprendería un llamamiento de tolerancia hacia los paganos, y un reconocimiento del legítimo lugar que les corresponde en la economía divina. Sin embargo, en conexión con esto se debe observar que el énfasis universalista de ningún modo estuvo confinado al período post-exílico, porque se presenta ya en el siglo octavo A. C. (Is. 2:2ss.), de modo que el acercamiento universalista en sí no es garantía de una fecha post-exílica.

Dado que los profetas menores eran conocidos y venerados hacia fines del siglo tercero A. C. (cf. Eclesiástico 49:10) parece que la fecha más tardía que se podría asignar a la obra sería a principios o primera mitad del siglo trcero A. C. No es imposible que el libro sea un producto del siglo octavo o de principios del siglo séptimo, pero la evidencia disponible parece indicar que alcanzó su forma final no antes del siglo sexto A. C.

Como ya se ha observado, hay una sorprendente variedad de opiniones entre los estudiosos, antiguos y modernos, con respecto a la interpretación del libro de Jonás. Algunos de los que se adhieren a la opinión literalista sostienen que el objetivo principal del libro no se encuentra en su concepto misionero o enseñanza universalista, sino más bien en la forma que ilustra la muerte y resurrección del Mesías y suministra algunos valores didácticos a los israelitas pre-exílicos.[58] Los que sostienen que la obra es básicamente ahistórica en naturaleza frecuentemente han discernido un tema universalista en la historia, aunque no en forma exclusiva. Así, Balscheit sostiene que ciertos conceptos doctrinales son el tema principal del libro, equilibrando el pensamiento de la provisión y la misericordia divina con las demandas de una divinidad moral y ética.[59]

Al atribuir una fecha antigua a la profecía, Kaufmann sostiene que la obra lleva el sello del universalismo temprano característico de la profecía pre-clásica.[60] Por lo tanto, para él el libro no contiene un elemento histórico nacional, y nada tiene que ver con la disputa entre Israel y el mundo gentil. En cambio, el problema era enteramente moral en naturaleza que trata de las cuestiones de pecado, castigo, arrepentimieno y perdón.

Una lectura cuidadosa de esta profecía parece dejar en claro que tenía el propósito principal de dejar impreso en los israelitas el hecho de que la misericordia y la salvación de Dios se extiende más allá del pueblo escogido para abarcar toda la humanidad. Un hebreo perceptivo también podría ver en los tratos de Dios con Jonás una reprensión a Israel por no haber logrado implementar los conceptos misioneros inherentes al pacto de Sinaí. Además, la pronta respuesta del pueblo de Nínive con arrepentimiento y fe ante el mensaje del profeta constituye una saludable lección para los judíos, que eran notorios por su inveterada soberbia y falta de fe, punto que fue enfatizado por Jesucristo (Mt. 12:41).

• • • • •

Aparte de la posibilidad de alguna glosa ocasional, el texto hebreo de Jonás ha sido preservado en buenas condiciones, y no hay una base verdadera para postular alteraciones. La LXX es de poca importancia en lo que respecta a esta profecía, pero es de algún inerés notar que, como Swete ha señalado, algunos manuscritos unciales griegos y numerosos cursivos contienen una colección de cantos litúgicos después del libro de los Salmos, y entre esos cantos está el salmo del capítulo dos de la profecía.[61]

Literatura Suplementaria

Hart-Davies, D. E. *Jonah: Prophet and Patriot.* 1925.
Kennedy, J. *On the Book of Jonah.* 1895.
Martin, H. *The Prophet Jonah.* 1891.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO II. EL LIBRO DE JONAS

[1] H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* (1906), II, pp. 260ss., opinión de la que se retractó tres años más tarde en *Allgemeine Evangelisch-Lutheranische Kirchenzeitung* (1909), p. 1224. T. K. Cheyne, *IB,* II, col. 2570.

[2] Cf. K. Budde, *JE,* VI, p. 226. La identificación fue positivamente afirmada por K. Marti, *Das Dodekapropheton,* p. 241.

[3] *Pirke Rab. Eliezer,* XXXIII.

[4] 120 años o más en *Seder 'Olam;* 130 años en *Sepher Yuḥasin.*

[5] *Yerush. Sukkah* V, 1, 55a.

[6] *Pirke Rab. Eliezer,* X.

[7] *Yalkuṭ Jonah* 550.

[8] J . Raven, *OT Introduction,* p. 227.

[9] Cf. F. V. Filson, *St. Matthew* (1960), p. 153.

[10] W. Neil, *IDB,* II, p. 965.

[11] J. D. Smart, *IB,* VI, p. 872.

[12] E. König, *HDB,* II, p. 749. Cf. R. A. Ward, *Royal Theology* (1964), pp. 51ss. y especialmente p. 54 n. 1.

[13] Cf. Homero, *Iliad,* XX:145ss.; XXI:44ss.; Horacio, *Odas,* III:26ss.; W. Roberson Smith, *The Religion of the Semites* (ed. de 1894), p. 159; *WJ,* III, 9, 3; E. Hardy, *ZDMG,* L, (1896), p. 153; M. Kalisch, *Bible Studies* (1878), II, pp. 162s.; H. Schmidt, *Jona, eine Untersuchung zur Vergleichenden Religionsgeschichte* (1907).

[14] E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), I, p. 306; cf. su *Researches into the Early History of Mankind* (1865), pp. 336s.

[15] T. K. Cheyne, *EB,* II, cols. 2568s.

[16] H. C. Trumbull, *Jonah in Niniveh* (1892), pp. 9s.

[17] E. König, *HDB,* II, p. 747.

[18] Mt. 12:40 tiene κῆτοβ, que significa "monstruo marino."

[19] G. Macloskie, *Bibliotheca Sacra,* LXXII (1915), pp. 336s.

[20] J. G. Eichorn, *Einleitung in das AT,* IV, pp. 340s.

[21] *Neue Luteranische Kirchenzeitung* (1895), p. 303.

[22] A. J. Wilson, *PTR,* XXV (1927), p. 636.

23 J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten Übersetzt und erklärt*, p. 221.

24 E. g. Feuillet, *RB*, LIV (1947), p. 161.

25 H. Winckler, *A History of Babylonia and Assyria*, p. 232.

26 H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum AT* p. 28. Cf. A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen Innerhalb der Babylonischen Religion* (1904), pp. 28s.

27 Cf. R. W. Rogers, *Cuneiform Parallels to the OT* (1912), pp. 307s.

28 Para una relación de animales persas que se incluían en el rito fúnebre, véase Heródoto, *Hist.* IX, 24. Cf. Judith 4:10.

29 D. J. Wiseman, *NBD*, p. 889.

30 H. N. y A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, pp. 94s.

31 A. Feuillet, *RB, LIV (1947)*, pp. 162ss.

32 G. Ch. Aalders, *The Problems of the Book of Jonah* (1948), pp. 11s.

33 J. A. Bewer, *The Literature of the OT*, p. 403; Aalders, *The Problem of the Book of Jonah*, pp. 24s.

34 W. Neil, *IDB*, II, p. 967.

35 Así C. H. H. Wright, *Biblical Essays* (1886), pp. 34ss.; J.C.Ball, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XX (1898), pp. 9ss.; T. K. Cheyne, *EB*, II, col. 2568, *Theological Review*, XIV (1877), p. 291ss.; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, II, pp. 498ss.; A. D. Martin, *Holborn Review*, XII (1921), pp. 510ss.; *IBOT*, pp. 377s.

36 *The Problem of the Book of Jonah*, p. 16.

37 Así J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Jonah* (1912), p. 4. *The Literature of the OT*, pp. 403ss.; *DILOT*, p. 323; *IBOT*, pp. 375s.; *PIOT*, p. 387; *OTFD*, p. 250.

38 *DILOT*, pp. 23s.; E. König, *HDB*, II, p. 752.

39 Así E. Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, III, p. 512; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, II, p. 510; G. A Cooke en C. Gore, H. L. Goudge y A. Guillaume (eds.), *A New Commentary on Holy Scripture*, p. 580; H. Wheeler Robinson, *Record and Revelation*, pp. 34s.; *PIOT*, p. 588; B. Balscheit, *Der Gottesbund: Einführung is das AT* (1943), p. 218; J. D. Smart, *IB*, VI, p. 872.

40 W. Neil, *IDB*, II, p. 967.

41 W. Böhme, *ZAW*, VII (1887), pp. 224ss.

42 E. König, *Einleitung in das AT* (ed. de 1893), pp. 378s.

43 H. Schmidt, *ZAW*,XXV (1905), pp. 285ss.; cf. Schmidt, su obra en *Theologische Studien und Kritiken*, LXXIX (1906), pp. 180ss.

44 Cf. *YIOT,* pp. 264s.

45 Así K. Budde, *ZAW,* XII (1892), p. 42; *DILOT,* p. 325; J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Jonah,* pp. 21ss.; *IBOT,* pp. 379s.; S. A. Cook, *The OT: A Reinterpretation,* p. 53; J. A. Bewer, *The Literature of the OT,* p. 405; para la interpretación de este pasaje como una "fantasía cúltica" véase A. R. Johnson en *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson,* pp. 82ss.

46 A. Feuillet, *RB,* LIV (1947), pp. 181ss.

47 A. Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer,* II, p. 377.

48 E. g. *DILOT,* p. 322.

49 E. g. *IBOT,* p. 374; *PIOT,* 589; W. Neil, *IDB,* II, p. 967.

50 J. A. Bewer, *The Literature of the OT,* p. 403; J. D. Smart, *IB,* VI, p. 873.

51 E. g. E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch,* p. 241; *PIOT,* p. 589.

52 A. Feuillet, *RB,* LIV (1947), pp. 167ss.; cf. K. Budde, *ZAW,* XII (1892), p. 41; *DILOT,* p. 322 n.

53 *The Problem of the Book of Jonah,* pp. 17ss.

54 *IBOT,* p. 372.

55 R. D. Wilson, *PTR,* XVI (1918), p. 443.

56 Cf. *DILOT,* p. 322; *IBOT,* pp. 372ss.

57 Aalders, *The Problem of the Book of Jonah,* pp. 9s.; J. A. Raven, *OT Introduction,* pp. 224s.; R. D. Wilson, *OTR,* XVI (1918), p. 289.

58 *YIOT,* p. 263.

59 B. Balscheit, *Der Gottesbund: Einführung in das AT,* p. 18.

60 *KRJ,* pp. 282ss.

61 H. B. Swete, *Introduction to the OT in Greek,* p. 253.

VI. EL LIBRO DE MIQUEAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

La profecía de Miqueas se llama así por un judío contemporáneo de Isaías. El nombre מיכה aparece en una forma más larga como מיכיהו en Jueces 17:1, 4. La LXX traduce el nombre de acuerdo con la forma larga como Μιχαίας mientras en la Vulgata aparece como *Michaeas*. En el canon hebreo, la Peshitta y la Vulgata, la profecía de Miqueas aparece en el sexto lugar entre los Doce Profetas Menores, siguiendo a Jonás y precediendo a Nahum. En la LXX está en tercer lugar después de Amós, probablemente puesta en esa posición debido a su extensión.

La profecía se puede bosquejar como sigue:

I. El Juicio Venidero Sobre la Casa de Israel, c. 1
II. Castigo y Restauración de Israel, cap. 2
III. Condenación de Príncipes y Profetas, cap. 3
IV. Gloria Futura del Reino, caps. 4-5
V. Contraste entre la Religión Profética y la Popular, cap. 6
VI. Reprobación de la Corrupción Social; Promesa de la Bendición Divina, cap.7

B. EL MENSAJE DE MIQUEAS

Según el encabezado, el profeta vino de una aldea llamada Moreset, que generalmente se idenifica con Moreset Gat en la Sefela o llanuras de Judá. Una referencia cronológica nota que profetizó durante los reinados de Jotam (740/39–732/31 A. C.), Acaz (732/31–716/15 A. C.), y Ezequías de Judá (716/15–687/86 A. C.). Sobre esta base, sus pofecías comenzaron por lo menos una década antes de la caída de Samaria, y fueron concurrentes con las de Isaías. El hecho de que Miqueas viviera a medio camino entre Jerusalén y Gaza, cerca de la fortaleza judía de Laquís y cerca de las ciudades filisteas, ayuda a explicar su amor por el paisaje y sus habitantes, y su conocimiento de los asuntos internacionales, puesto que vivía en la ruta que ordinariamente tomaban en la antigüedad las fuerzas enemigas invasoras.[2]

Como Leslie ha señalado, el lugar de nacimiento de Amós estaba a menos de veinte millas del hogar de Miqueas, y esto podría ayudar a entender la influencia que el primero tuvo sobre el pensamiento del segundo (compárese Miq. 2:6 con Am. 2:12; 5:11; 7:10s.).[3] Es casi seguro que el campesino Miqueas estaba familiarizado con los alegatos en pro de la justicia presentados por Amós, y puesto que sus oráculos dejan la impresión de haber sido pronunciados en Jerusalén,[4] es natural suponer que conoció a Isaías y en alguna medida estuvo también bajo la influencia de sus dichos (compárese Miq. 1:10-16 con Is. 10:27ss.; Miq. 2:1–5 con Is. 5:8ss.; Miq. 5:9-14 con Is. 2:6ss.). Según Jeremías 26:18s. el profeta Miqueas había predicado su mensaje de ruina sobre Sion en forma tan efectiva que sus palabras fueron recordadas en Jerusalén un siglo más tarde, y esta feliz circunstancia salvó la vida a Jeremías en una ocasión notable.

Quizás inspirado por el ejemplo de Amós, Miqueas se volvió temprano en su ministerio hacia Samaria, la cual hasta ese punto se las había arreglado para sobrevivir a las ambiciones militares de Asiria. Miqueas vio claramente que la capital del reino del Norte no resistiría un ataque serio de los asirios, y en sus oráculos trató de despertar a los israelitas al hecho de una destrucción inminente. Volviendo su atención al reino del sur, el profeta llama a los habitantes a recibir la advertencia de la catástrofe que estaba por sobrevenir a Samaria. A diferencia de Isaías, que estaba mucho más preocupado de los asuntos políticos, Miqueas tenía en su corazón los intereses del campesino solitario del campo de Judá. La vida como él la había experimentado era en mucho muy similar a la que Amós había visto en el reino del norte, porque en el sur, el rico también estaba oprimiendo al pobre y estaba reduciendo a la clase campesina a las condiciones de vida de extrema pobreza (Miq.2:1s.).

Pero también la corrupción era evidente en otros campos que el puramente social, y en consecuencia, Miqueas no solamente condenó al rico terrateniente por su conducta injusta, sino castigó a los líderes religiosos de su tiempo por condonar y aun alentar una actividad tan inmoral y depravada (Miq. 2:11). Fue especialmente mordaz en su denuncia de quienes, mientras pretendían estar dedicados a la sustentación del derecho, permitían flagrantes desviaciones de la justicia, las que seguían produciéndose en la tierra sin que nadie le pusiera fin (Miq. 3:10). El hecho de que toda esta actividad era llevada a cabo en una atmósfera de falsa religiosidad, para Miqueas, constituía el mayor insulto.

A semejanza de sus contemporáneos Amós, Oseas e Isaías, el profeta Miqueas enfatiza la moralidad y justicia esencial de la naturaleza divina. Está particularmente preocupado de señalar que estas cualidades tienen implicaciones éticas inmediatas para la vida del individuo y de la comunidad por igual. Si el pueblo de Israel y de Judá iban a tomar con toda seriedad las obligaciones del Pacto, debían necesariamente reflejarse en la vida y los asuntos del pueblo de Dios la justicia y la moralidad que son tan características en la naturaleza divina.

Mientras Amós y Oseas tenían mucho que decir sobre la idolatría y la inmoralidad que imperaban en el reino como resultado de la influencia de la religión pagana cananea, Miqueas reduce sus intereses proféticos a los problemas que surgen de las injusticias sociales perpetradas sobre los pequeños propietarios de la tierra, agricultores y campesinos. Pronucia severas advertencias a quienes injustamente han privado a otros de sus posesiones, indicando que Dios estaba preparando un castigo drástico para ellos. Su denuncia contra las clases gobernantes de israel (Miq. 3:1-4)y contra los falsos profetas (Miq. 3:5-8) prevé la destrucción final de Jerusalén, pueto que el estado de corrupción que representa ha llegado hasta la médula misma de la vida nacional.

La sugerencia en el sentido de que Miqueas era un profeta cúltico o miembro de alguna liga profética parece ser contadicha por el pasaje de 3:8, donde el profeta se pone a sí mismo en agudo contraste con tales funcionarios religiosos. Como Jeremías, encontró difícil la tarea profética, pero al mismo tiempo es fortalecido en la proclamación de los pecados de los desobedientes israelitas por el reconocimiento de su llamamiento e inspiración divina. En su calidad de profeta, discierne que la causa básica de la desintegración social es el falso sentido de seguridad religiosa, basada en la errónea suposición de que la presencia de Dios en medio de la tierra era en sí suficiente garantía de protección contra el infortunio y la calamidad (Miq. 3:11s.). Consecuentemente, proclamó osadamente que la ausencia en la vida nacional de los atributos éticos característicos de la divinidad tendría su propio castigo con toda severidad.

En general, Miqueas está de acuerdo con Amós, Oseas e Isaías en su creencia de que Dios podría utilizar una nación pagana para castigar a su propio pueblo culpable. Como resultado, anuncia claramente las depredaciones de Salmanasar V en el reino del norte, y la destrucción final de Samaria, capital de Israel (Miq. 1:6-9). Sin embargo, no ve el colapso del reino del norte en exactamente los mismos términos generales que Isaías. Para Miqueas traía la amenaza de invasión a las puertas mismas de "esta familia" (Miq. 2:3), convirtiendo así al invasor asirio

Sennaquerib en terrible heraldo de una mayor condenación (Miq. 5:5s.). La unidad de pensamiento en relación con este es evidente considerando el sorprendente parecido de la profecía de destrucción proclamada contra Samaria (Miq. 1:6) y la contra Jerusalén (Miq. 3:12). En la mente del profeta no cabía absolutamente ninguna duda en cuanto al destino final de Samaria y de la casa de Judá.

C. CRITICA LITERARIA DEL LIBRO

Desde el punto de vista literario, la profecía misma muestra algunas indicaciones de orden y arreglo interno. Los capítulos 1-3 con la excepción de 2:12s., contiene exclusivamente advertencias de destrucción; los capítulos cuatro a cinco contienen promesas de bendición divina; los capítulos 6:1-7:6 nuevamente están llenos de amenazas de una ruina inminente, mientras Miqueas 7:7-20 encierra promesas de esperanza para el futuro. Esta estilizada alternación entre condenación y esperanza tiene claros méritos artísticos y espirituales, y aunque podría ser demasiado suponer que los oráculos mismos fueron predicados precisamente en este orden, no puede haber dudas de que la forma final de la profecía añade considerablemente al atractivo de la obra y refuerza la impresión general de vitalidad y sensitividad profética.

Los oráculos conenidos en los primeros tres capítulos son generalmente considerados como genuinos. Dado que Samaria es amenazada en Miqueas 1:6, la fecha del primer oráculo (Miq. 1:2-7) debe ser anterior al año 722 A. C. Elliger ha sugerido que Miqueas 1:8-16, con su tono de lamento por la destrucción de la patria judía, surge de la experiencia personal de Miqueas en relación con la expedición militar asiria contra Jerusalén el año 701 A. C.,[5] pero, por cierto, esto no se puede demostrar con certeza. Aparte de esto, parece imposible fijar exactamente la fecha de los otros oráculos en los capítulos 1-3. Difícilmente parece necesario considerar Miqueas 2:12s. como una adición posterior, dado que, aunque presupone la dispersión de Israel en el exilio, está en armonía con el pensamiento de otros profetas del siglo octavo—Isaías, por ejemplo—en este aspecto en particular. La crítica literaria de los capítulos cuatro y cinco ha tenido una larga carrera. Oort hizo el primer ataque serio contra la integridad de este material, al sugerir que Miqueas 4:1-7, 11-13 constituye una inserción por un autor tardío que consideraba a Miqueas como un profeta falso, y se vio en aprietos para rectificar su error.[6] Esta afirmación la atacó Kuenen, que reconoce que

Miqueas 4:11-13 era un poco incongruente en un pasaje que describe condiciones futuras, pero no obstante defendió la paternidad literaria tradicional de ambos pasajes.[7] La primera objeción importante a esto vino de Stade en 1881, que negó rotundamente que Miqueas haya escrito los capítulos 4 y 5, y extendió sus opiniones hasta incluir los capítulos 6 y 7.[8] Aunque sus puntos de vista fueron contestados por Nowack,[9] recibieron el apoyo de Cornill, Kosters, Cheyne, Budde y otros.[10] Volz modifica un tanto las opiniones de Stade,[11] mientras Driver se niega a adherir a alguna opinión definida sobre la materia.[12]

La división crítica de los capítulos 6 y 7 también tuvo su comienzo en el siglo diecinueve, cuando Wellhausen sigue los argumentos de Ewald al atribuir al período de Manasés Miqueas 6:1-7:6, relegando al período del exilio 7:7-20.[13] Este punto de vista, con algunas modificaciones, fue adoptado por Kuenen, Stade, Cornill, König, Driver y otros.[14] La autenticidad de estos capítulos fue preconizada por Cornill y Kirkpatick, principalmente sobre la base de que cualquier cosa que pudiera presentarse para apoyar su origen en el tiempo de Manasés se aplicaría con igual valía al período de Acaz.[15] Un paso aun más radical fue dado por Stade en 1887, cuando asignó el capítulo 6 al período post-exílico,[16] proceso que completó en 1903, cuando consideró que también el capítulo 7 era de una fecha tardía.[17] En estas conclusiones le siguieron con ligeras modificaciones Giesebrecht, Kosters, Driver, Cheyne y otros autores.[18] Los representantes de la posición conservadora incluyen a Wildeboer, que sostiene que no hay un solo elemento en la profecía que no fuera armonioso con la paternidad literaria de Miqueas en el siglo octavo A. C.[19] Hace notar que el argumento principal en favor de la posición a que han llegado los críticos incluye una falta de unidad lógica en los capítulos 6 y 7, que para ellos podrían ser divididos en una cantidad de oráculos sueltos de diversas fechas. Aunque era posible que Miqueas escribiera Miqueas 6:9-16 y 7:1-6, no podría haber compuesto el resto, puesto que parece reflejar el pensamiento y las condiciones del período post-exílico.

Un buen número de autores modernos han seguido a los críticos del siglo diecinueve en sus evaluaciones de los capítulos cuatro a siete.[20] Parte de la dificultad radica en los oráculos sobre la esperanza mesiánica, y en las promesas de restauración de Miqueas 4:6s., y 5:6ss. El poema que trata de la paz universal en Miqueas 4:1–4 también se encuentra en Isaías (2:2–4), y parecería no ofrecer problemas en cuanto a su origen en el siglo octavo. Sobre la misma base, es difícil ver precisamente cómo este pasaje puede contener conceptos escatológicos post-

exílicos. Miqueas 4:6-13 es una profecía acerca de la cautividad babilónica, donde la palabra "Babilonia" se emplea como metonimia para decir Mesopotamia, y como tal no necesita ser considerada una interpolación tardía. Esto está en consonancia general con la referencia al asirio en 5:5, actitud que también muestra Isaías, indicando que el peligro iba a venir del oriente, y que la cautividad resultante iba a ser en Mesopotamia. En el medio poético del estilo utilizado por Miqueas, tanto "Asiria" como "Babilonia" podían perfectamente ser utilizados como sustitutos. El material de Miqueas 5:9-14 es reminiscente de Isaías 2:6-8, y no requiere otra fecha que no sea en el siglo octavo con su mención de caballos, carros, plazas fuertes, hechicería, e idolatría cananea.

La poderosa acusación de Miqueas 6:1–8, la amenaza de 6:9–16 y el lamento de 7:1-7 son todos perfectamente compatibles con la paternidad literaria de Miqueas en el siglo octavo A. C., particularmente si, como Lindblom ha sugerido, la referencia de 6:14-16 es a Samaria antes de la destrucción del año 722 A. C.[21] En realidad no hay una sola prueba convincente que se pueda ofrecer en contra de la autenticidad del material oracular de los capítulos 4-7. Aun la liturgia profética de Miqueas 7:8-20 armoniza plenamente con la época de Miqueas, puesto que contiene elementos claros que están en completo acuerdo con el pensamiento de Amós, Oseas e Isaías. Se ven otras consonancias con los conceptos proféticos del siglo octavo en la afinidad entre Miqueas e Isaías respecto del Mesías (Is. 9:1ss.; 11:1ss. y Miq. 5:2ss.), así como en las dramáticas imágenes utilizadas para describir el escatológico ataque de los gentiles contra Sion y su subsecuente derrota (Is. 10:24ss.; 17:12ss.; 29:1; 31:4s.; cf. Sal. 46:5ss.).

En vista de estas demostrables correspondencias parece improbable que se pueda postular algo que no sean solo las más modestas adiciones redaccionales para Miqueas. El profeta era un hombre de una considerable capacidad artística, cuyas formulaciones poéticas, aunque no logran las alturas alcanzadas por Amós o Isaías, son, sin embargo, superiores a las de Ezequiel.[22] La erudición crítica ha sido claramente deficiente en su evaluación de las habilidades de este vigoroso y distinguido profeta. Aunque no se puede asegurar con un ciento por ciento de certeza que Miqueas mismo escribió cada uno de sus oráculos, la alternación doble de denuncia y promesa que exhibe la profecía en su forma definitiva parece sugerir que el material fue coleccionado durante su vida y ordenado de un modo artístico comparable a la manera de Isaías y de otras obras posteriores. En oposición a muchos autores modernos, al que esto escribe le parece que no hay

dificultades inherentes en el punto de vista que, aparte de posibles redacciones menores, la profecía de Miqueas es un producto genuino del octavo siglo A. C.

• • • • •

El texto hebreo de Miqueas está en buen estado de preservación, y está probablemente en las mejores condiciones en comparación con los demás profetas del siglo octavo A. C. Un midrash sobre el texto de Miqueas, recuperado en forma fragmentaria desde Qumrán presta apoyo al texto hebreo tradicional.[23] La LXX y otras versiones son de escaso valor en lo referente a la transmisión textual de esta profecía, puesto que existen tan pocos problemas.

Literatura Suplementaria

Marsh, J. *Amos and Micah.* 1954.
Snaith, N. H. *Amos, Hosea and Micah.* 1956.
Tait, A. J. *The Prophecy of Micah.* 1917.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO VI.
EL LIBRO DE MIQUEAS

[1] La moderna Tell el-Judeideh, unas veinte millas al sudeste de Jerusalén. Cf. J. Jeremías, *PJB*, XXIX (1933), pp. 42ss.; K. Elliger, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, LVII (1934), pp. 119ss.

[2] R. E. Wolfe, *IB*, VI, p. 897.

[3] E. A. Leslie, *IDB*, III, pp. 369s.

[4] *OTFD*, p. 252.

[5] K. Elliger, *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, LVII (1934), pp. 81ss.

[6] H. Oort, *Theologisch Tijdschrift*, V (1871), pp. 501ss.

[7] A. Kuenen, *Theologisch Tijdschrift*, VI (1872), pp. 45ss.

[8] B. Stade, *ZAW*, I (1881), pp. 161ss., III (1883), pp. 1ss.

[9] W. Nowack, *ZAW*, IV (1884), pp. 277ss.

[10] C. H. Cornill, *ZAW*, IV (1884), p. 89. W. H. Kosters, *Theologisch Tijdschift*, XXVII (1893), pp. 249ss. T. K. Cheyne, *EB*, III, col. 3068. K. Budde, *Geschichte der althebräischen Litteratur* (1906), p. 89.

[11] P. Volz, *Die vorexilische Jahmeprophetie und der Messias* (1897), pp. 63ss.

[12] *DILOT*, p. 330.

[13] J. Wellhausen en F. Bleek, *Einleitung in das AT* (1878), pp. 425s.

[14] B. Stade, *ZAW*, I (1881), pp. 161s., IV (1884), pp. 291ss., VI (1886), pp. 122s. A. Kuenen, *Einleitung in das AT*, II, pp. 363ss. C. Hörnill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des AT* (1891), pp. 183ss. E. König, *Einleitung in das AT* (1893), pp. 329s. *DILOT*, pp. 333s.

[15] C. H. Cornill, *ZAW*, IV (1884), pp. 89s. A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets* (1892), pp. 229s.

[16] B. Stade, *Geschichte des volkes Israel*, I, p. 634.

[17] B. Stade, *ZAW*, XIII (1903), pp. 164ss.

[18] F. Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaiakritik* (1887), pp. 216s.W. H. Kosters, *Theologisch Tijdschrift*, XXVII (1893), pp. 249ss. *DILOT*, pp. 330ss. T. K. Cheyne, *EB*, III, cols. 3070ss.

[19] G. Wilderboer, *Der Profeet Micha* (1884), p. 57.

[20] E. g. K. Budde, *ZDMG*, LXXXI (1927), pp. 52ss.; S. Mowinckel, *Norsk Teologisk Tidsschrift*, XXIX (1928), pp. 13ss.; G. W. Anderson, *Scottish Journal of*

Theology, IV (1951), pp. 191ss.; L. P. Smith, *Interpretation,* VI (1952), pp. 210ss.; J. P. Hyatt, *AnglicanTheological Review,* XXXIV (1952), pp. 232ss.; *OTFD,* pp. 254s.

21 Lindblom, *Micha literarisch untersucht* (1929), pp. 116ss.

22 Cf. J. M. P. Smith en R. F. Harper *et al.* (eds.), *OT and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper* (1908), II, pp. 415ss.

23 J. T. Milik, *RB,* LIX (1952), pp. 412ss.

VII. EL LIBRO DE NAHUM

A. EL PROFETA Y SU TRASFONDO HISTORICO

En todas las lists canónicas de los Doce Profetas Menores el libro de Nahum aparece en séptimo lugar, siguiendo a Miqueas en la Biblia hebrea, la Peshitta, la Vulgata, y las versiones modernas, y siguiendo a Jonás en la LXX. El libro se llama נחום por su autor, que en la LXX es conocido como *Ναουμ* y en la Vulgata como *Nahum.*

Poco se sabe del profeta, cuyo nombre significa "consuelo o "compasión" (cf. Is. 57:18), salvo que se dice que es elcosita. Se desconoce precisamente dónde queda Elcós, pero diversas tradiciones han sobrevivido respecto de supuestos lugares.[1] Una tradición oriental de la Edad Media localiza el lugar de nacimiento y la tumba de Nahum en Al-Qush, unas cincuenta millas al norte de la moderna Mosul, que está ubicada sobre el río Tigris, enfrente de los túmulos de Nínive. Sin embargo, esta tradición se origina no más atrás del siglo dieciséis de la era cristiana, y la evidencia interna que proporciona el libro mismo hace que tal sugerencia sea improbable. Pseudo-Epifanio la localiza con más precisión en el sur de Judea, haciendo referencia específica a la vecindad de Begabar,[2] la moderna Beit Jibrin. Esta tradición parece estar más de acuerdo con el escenario cronológico y circunstancial de la profecía, dado que la referencia de Nahum 1:15 parece implicar que Nahum procedió de Judá. En el prólogo de su *Commentary on Nahum,* jerónimo identifica a Elcos con la aldea de Hilkesi en Galilea, quizás la moderna El-Kauzeh. Una tradición Galilea tardía se centra en Capernaum como que da a entender la "Aldea de Nahum," pero cualquier localización semejante parece contraindicada si se considera el hecho de que el reino del norte ya había caído un siglo antes que la profecía fuese pronunciada.

Es más bien difícil fechar en forma precisa el libro, aunque se pueden poner límites al príodo en que realmente se originaron las amenazas contra Nínive, que es el tema del libro, puesto que se refiere a hechos históricos acreditados. Por la evidencia interna el *terminus a quo* es la captura de Tebas (No-Amón) en el Alto Egipto por los asirios bajo Asurbanipal en los años 664 y 663 A. C., que es mencionada en Nahum 3:8s. como un acontecimiento memorable en el pasado reciente. Por otra parte, el *erminus ad quem* parecería ser hacia el año 612 A. C., el año

en que Nínive fue destruida, puesto que las denuncias de los capítulos dos y tres son anteriores a ese acontecimiento.

El trasfondo histórico inmediato de la profecía incluye acontecimientos consecuente con la muerte de Asurbanipal, hacia el año 627 A. C., el último gran rey asirio. Casi de inmediato el imperio comenzó a derrumbarse, y Babilonia afirmó su independencia el año 626 A. C. bajo la vigorosa dinastía caldea de Nabopolasar. Una década más tarde Babilonia se alió con los medos en un ataque contra Asiria, con la intención de reducir sistemáticamente toda plaza fuerte militar del imperio. La ciudad capital, Asur, cayó el año 614 A. C. y después de unos dos años de amarga lucha el mismo destino sobrevino a la orgullosa Nínive. Hay importante material extra-bíblico procedente de Babilonia en relación con este período, que, a medida que se sucedían los acontecimientos tuvo profundas implicaciones para la historia del reino del sur.

B. LA PROFECIA DE NAHUM

La profecía de Nahum comienza con un salmo introductorio (Nah. 1:1–14), en que el profeta magnifica a Dios, declama la venganza contra los enemigos de la divinidad, y declara la bondad de Dios para quienes confían en El. Parte de este himno introductorio (Nah. 1:2–10) tienen la forma vagamente reminiscente de un acróstico alfabético, aunque este arreglo solamente se puede discernir desde א hasta ל, y eso solamente poniendo el versículo 2b después del v. 9 y reordenando el versículo 9. Aunque se han hecho varios intentos de reconstruir todo el capítulo para que dé un alfabeto hebreo completo en forma de un acróstico en propiedad, han sido poco convincentes y carentes de éxito hasta el momento.[4]

La descripción del sitio y saqueo de Nínive comienza en el texto hebreo desde Nahum 2:2, y sigue hasta el versículo 14. El capítulo tres esboza el carácter inicuo de Nínive, y traza una comparación con la situación de No-Amón. Al describir el colapso de Nínive no hay un mejor ejemplo que Nahum pudiera presentar (Nah. 3:8-10) que el destino que sobrecogió a Tebas, la que cayó como despojo ante el conquistador asirio el año 663 A. C. en en medio de escenas de fuego y muerte. La profecía concluye con un irónico comentario sobre la decadencia que debía concluir con su caída, y el regocijo que este hecho produciría entre los pueblos vecinos.

C. CRITICA LITERARIA DEL LIBRO

La profecía tiene un título combinado, refiriéndose primero a la "carga" de Nínive, expresión generalmente empleada para una amenaza oracular, y luego al "Libro de la visión de Nahum." Sobre esta base los estudiosos frecuentemente han hecho una distinción entre el verdadero material de Nahum, que generalmente se tiene como comprendiendo Nahum 2:4-3:19 en el texto hebreo y elementos redaccionales e introductorios agregados por otro autor. Así, Pfeiffer, siguiendo a Arnold asigna a Nahum un "oda triunfal" sobre la caída de Nínive (Nah. 2:3-3:19; 2:4-3:10, Heb.), y considera el material intermediario en Nahum 1:11-2:2 (2:3, Heb.) como en parte editorial y en parte una sección original de la oda misma. El Salmo de Nahum 1:2-10 dicen haber sido escrito hacia el año 300 A. C. por un redactor que trató de registrar una composición en acróstico con una memoria un tanto defectuosa.[5]

Aunque es verdad que la sección alfabética no presenta la misma pasión que el material contenido en las acusaciones contra Nínive, no se puede decir que su contenido difiera en forma importante de la posición general del resto de la profecía, y en consecuencia su reclamo implícito de autenticidad debe ser tomado en forma casi literal. La grave dificultad con que se encuentra el punto de vista de Pfeiffer es su completa subjetividad y la imposibilidad de ser demostrado. La homogeneidad del material está indicado por la habilidad con que el autor combina un mensaje de promesa para Judá (Nah. 1:1-13, 2:1, 3) con los comienzos de una amenaza contra Nínive (1:10s., 2:2). La promesa tiene que ver con la destrucción de los opresores asirios y la consiguiente recuperación de Israel, los que son tratados como temas relacionados, y como tales no dan apoyo a la opinión de algunos autores en el sentido de que un oráculo de salvación para Judá de algún modo llegó a confundirse con una amenaza contra Nínive.

Parece haber pocas dudas en el sentido de que Nahum escribió la profecía en la segunda parte del séptimo siglo A. C., y que es una genuina predicción de acontecimientos.[6] La presencia de un título compuesto podría sugerir que el himno alfabético fue compuesto en una época diferente de aquélla en que fueron escritos los oráculos que acusan a Nínive, quizás aun después de la destrucción de la ciudad, pero esto no se puede comprobar a partir del contenido del poema mismo. Sobre la base de Nahum 2:1 (Heb.) se ha hecho la suposición de que la profecía

completa era recitada en ocasiones festivas quizás aquella en que se conmemoraba la caída de Nínive.

El concepto de la profecía como una liturgia fue sustentada seriamente primero por Haupt, que, no obstante, llegó a la conclusión imposible de que la obra comprende cuatro poemas litúrgicos, los primeros dos siendo originarios del período de los macabeos.[7] La idea de una liturgia profética fue retomada por Humbert,[8] y aceptada sustancialmente por Sellin.[9] Según este punto de vista, la profecía no fue compuesta como un todo sino hasta después de la caída de Asiria, y fue usada por primera vez en un escenario litúrgico que celebraba la caída de Nínive en el festival de año nuevo el año 612 A. C. Aparte de la naturaleza absolutamente gratuita de la suposición de una festividad de año nuevo, esta teoría cae porque las denuncias de Nínive en Nahum 2:4-3:17 miran adelante en forma completamente genuina a sucesos futuros, y no son un recuerdo de algo ocurrido.

Además de notar las formas litúrgicas en el texto de Nahum, Mowinckel detecta la presencia de un tema cúltico y relaciona la victoria de Dios sobre los asirios con las prácticas de mito y rito de las festividades de la entronización.[10] Sobre esta base, aparece el profeta como habiendo tomado algunos elementos del mito babilónico de la creación dotándolos de forma histórica. Un énfasis similar en cuanto al modo en que, se piensa, la tradición cúltica dio forma a la transmisión de la profecía fue hecho por Haldar, que a partir de lo historia de las religiones orientales argumenta para llegar a una explicación de la lucha con los asirios a la luz de un trasfondo mitológico y cúltico de la batalla original entre adversarios cósmicos según se describe en la festividad de año nuevo Babilónico.[11]

Sin embargo, la evidencia no presta apoyo a la teoría de que Nahum era un funcionario cúltico. Ciertamente era un poeta, como ciertamente lo fueron la mayoría de los demás profetas, pero también era un patriota ardiente que en su calidad profética invocó la ira de Dios sobre un opresor en decadencia. Aunque a Judá se le pide "celebra tus fiestas solemnes," nada hay específicamente cúltico en esta composición, y ninguna base existe para suponer que fue compilada bajo los auspicios del culto.

Cualquier interpretación de la profecía que ve en Nahum a un patriota con estrechez mental obsesionado por tendencias nacionalistas fanáticas pasa por alto el hecho de que el profeta estaba seriamente preocupado del concepto del poder y la justicia de Dios en la historia del mismo modo que los profetas del siglo octavo. Como Taylor ha señalado, la profecía constituye un rechazo clásico del milita-

rismo, porque demuestra claramente que el tipo de despiadada tiranía que caracterizó al Imperio Asirio lleva en sí las semillas de su propia destrucción.[12] En esta breve profecía de condenación, el autor demuestra con un lenguaje vigoroso y memorable que el Dios de la nación a la que los asirios habían despreciado es en realidad el artífice y controlador de todo destino humano. Aun la más grande potencia mundial debe someterse con humildad y vergüenza a su justicia.

• • • • •

El texto de la profecía está razonablemente bien preservado, salvo unos pocos casos posibles de corrupción en el poema acróstico. Las versiones griega y siriaca son de poca ayuda para la dilucidación de problemas textuales, puesto que en general siguen la forma hebrea. La profecía de Nahum era popular entre los sectarios de Qumrán, que escribieron un comentario sobre él.[13] Sin embargo, la composición de Qumrán tiene una referencia a Alejandro Janeo (103–76 A.C.) y las atrocidades que perpetró en Judea.

Literatura Suplementaria

Deane, W. J. *Nahum.* 1913.
Pilcher, C. V. *Three Hebrew Prophets and the Passing of Empires.* 1931.
Stonehouse, G. G. *Nahum.* 1929.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDICIMA PARTE. CAPITULO VII. EL LIBRO DE NAHUM

[1] Cf. R. H. Pfeiffer, *Harvard Theological Review,* XXVII (1932), p. 282; E. G. Kraeling, *Bible Atlas* (1956), p. 310; A. Maier, *The Book of Nahum* (1956), pp. 20ss.

[2] *De Vitis Prophetarum,* VII.

[3] Cf. C. J. Gadd, *The Fall of Niniveh: The Newly Discovered Babylonian Chronicle* (1923); D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626–556 A. C.) in the British Museum* (1956); W. F. Albright, *BASOR,* No. 143 (1956), pp. 28ss.; H. Tadmor, *JNES,* XV (1956), p. 226; J. P. Hyatt, *JBL,* LXXV (1956), pp. 227ss.; E. Vogt, *VT,* supl. tomo III (1957). pp. 67ss.

[4] Cf. G. Bickell, *ZDMG,* XXXIV (1880), pp. 559ss.; H. Gunkel, *ZAW,* XII (1893), pp. 223ss.; W. R. Arnold, *ZAW,* XXI (1901), pp. 225ss.; P. Haupt, *ZDMG,* LXI (1907), pp. 275ss.; *PITO,* p. 595.

[5] *PIOT,* pp. 594s.

[6] Así, J. M. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Nahum* (1912) pp. 280ss.; S. Mowinckel, *Jesaja-disiplene* (1926), pp. 56, 144s.; W. C. Graham, *AJSL,* XLIV (1928), pp. 57ss.; H. Birkeland, *Zum Hebräischen Traditionswesen* (1938), p. 78; *YIOT,* p. 270, *et al.* W. A. Wordsworth, *En Roeh,* pp. 494ss., hace a los etíopes el vencedor referido en 3:8, y fija fechas entre 721 y 703 A. C. a toda la obra.

[7] P. Haupt, *ZDMG,* LXI (1907), pp. 275ss., *JBL,* XXXVI (1907), pp. 1ss.

[8] P. Humbert, *ZAW,* XLIV (1926), pp. 266ss., *Archiv für Orientforschung,* V (1929), pp. 14ss., *RHPR,* XII (1932), pp. 1ss. Fue rechazado por O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* p. 462.

[9] E. Sellin, *Das Zsölfprophetenbuch,* II, pp. 355s. Así también A. Lods, *RHPR,* SI (1931), p. 213.

[10] S. Mowinckel, *Jesaija-disiplene,* p. 58. Cf. su *Psalmenstudien,* II, pp. 8ss., 57ss., 107ss.

[11] A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum* (1947), pp. 88ss.

[12] C. L. Taylor, *IB,* VI, p. 954.

[13] J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (1956), pp. 96, 99s.; *JBL,* LXXV (1956), pp. 89ss.; H. H. Rowley, *JBL,* LXXV (1956), pp. 188ss.; D. Leibel, *Tarbiz,* XXVII (1958), pp. 12ss.

VIII. EL LIBRO DE HABACUC

A. IDENTIDAD DEL PROFETA

La profecía de Habacuc recibe su nombre del autor que se le atribuye, חבקוק (Hab. 1:1), e invariablemente ha ocupado el octavo lugar entre los doce profetas menores, entre Nahum y Sofonías. Tan poco se conoce de la vida o circunstancias externas de Habacuc que cualquier cosa que se diga de él debe ser considerada puramente conjetural. Hasta su nombre ha sido transmitido en forma variada, leyéndose *'Αμβακούμ* en la LXX comparado con *Habacuc* de la Vulgata. Reiser asocia su nombre con la planta conocida en Asiria como *hambakuku*, y a partir del carácter lingüístico de Habacuc 2:2 afirma que el profeta recibió su educación en Nínive, pero esto es pura especulación.[1]

Las sugerencias de que era el hijo de la mujer sunamita (2 R. 4:16), o del atalaya de Isaías (Is. 21:6), tienen tan poca evidencia en su favor como la tradición que se encuentra en la versión LXX de *Bel y el Dragón,* cuyo título describe al profeta como Habacuc, hijo de Jesús de la tribu de Leví," y que subsecuentemente lo asocia con Daniel en la fosa de los leones (Bel. 33ss.). Podría haber sido un profeta cúltico que vivió en Judá durante los días de Josías (640/39-609 A. C.) y en la primera parte del régimen de Joacín (609-597 A. C.). Esta conjetura se basa en la referencia a los caldeos en Habacuc 1:6, que estuvieron en el poder desde más o menos el 720 A. C. hasta 538 A. C. Puesto que la referencia parece dar a entender una amenaza más que la esclavitud presente bajo los caldeos, generalmente se fecha la profecía hacia fines del siglo séptimo A. C., poco antes de la batalla de Carquemis (605 A. C.) cuando los caldeos por primera vez amenazan seriamente la existencia del reino del sur.

B. FECHA DE LA PROFECIA

Esta fecha tradicional del libro ha sido aceptada por muchos estudiosos liberales y conservadores.[2] Sin embargo, ha sido atacada sobre la base de que la profecía podría no ser la unidad que dice ser, pero en cambio podría ser una aglomeración de material, parte del cual podría aun haberse originado en el período macabeo. Generalmente se concede que los primeros dos capítulos comprenden cinco profecías breves, una especie de diálogo entre Dios y el profeta, incluyendo a

Habacuc 1:2-4, una queja a Dios respecto de la iniquidad impune; 1:5-11, un oráculo divino acerca de los caldeos, que conquistarían naciones y reinos; 1:12-17, un nuevo discurso de Habacuc que cuestiona la conducta de un Dios santo y justo que permite que el impío destruya al justo; 2:1-5, la respuesta divina, en el sentido de que el impío será castigado mientras el justo será salvo por su fidelidad, y 2:6-20, una canción sarcasmo que comprende cinco "ayes" que anuncian terribles consecuencias sobre los rapaces caldeos por sus actos de inhumanidad. El capítulo tres (Hab. 3:1-19) es considerado como una composición poética independiente, quizás con asociaciones litúrgicas, que se incoporó en la profecía de Habacuc y podría ser original, u obra de una mano más reciente.

Sobre la base de que en Habacuc 1:13-16; 2:8, 10, 17, el profeta describe las depredaciones caldeas como si estuviera perfectamente familiarizado con ellas, mientras en 1:5–6 parecería que el desarrollo de los caldeos todavía fuera futuro, Wellhausen y Giesebrecht en particular alegaron que 1:5-11 era una profecía independiente más antigua, compuesta antes que los demás materiales de Habacuc, ocupando un lugar diferente del que le corresponde en la profecía acabada, puesto que para ellos Habacuc 1:12 era la secuela apropiada de 1:4.[3] Ellos fechan este material hacia el año 605 A. C., separándolo del resto de la profecía, que es asignada al período exílico y post-exílico. Budde está de acuerdo en que se debe juntar 1:4 con 1:12, pero sostiene que 1:5-11 no es en realidad una profecía independiente anterior.[4] En cambio debe ser considerada como una parte integral de la misma obra que ha sido quitada de su lugar original y que se refería, no a Caldea sino a Asiria.

Stade sugiere que gran parte de Habacuc 2:9-20 es inaplicable a los caldeos, y que 2:6-8 constituye el final original de la profecía,[5] opinión que fue refutada por Wellhausen y Davidson.[6] Kirkpatrick sugiere que aunque Habacuc 1:5-11 podría haber sido escrito por Habacuc con anterioridad, la obra como un todo incorpora una profunda reflexión religiosa a que ha llegado solamente después de una larga lucha espiritual.[7] Davidson trata de armonizar el pasaje con su contexto y lo considera menos una predicción y más una explicación en forma dramática de la aparición de los caldeos, punto de vista que hasta él mismo reconoció como deficiente.[8] Driver pregunta si las objeciones plantadas a la integridad del capítulo 1 eran suficientemente serias como para justificar las conclusiones basadas en ellas, posición que concuerda estrechamente con las opiniones de Cannon sobre el tema.[9] Lods sostiene que Habacuc 1:5-10 y posiblemente 1:14-17, en una forma

anterior habían comprendido una profecía compuesta hacia el año 603 A. C., cuando se pensaba que los caldeos podrían haber sido instrumentos para la restauración de la ley y el orden divino en Judá.[10] Sin embargo, el autor de la profecía vivió y escribió medio siglo después, hacia el año 555 A. C., poco antes de la ascensión de Ciro, cuando todavía había esperanzas de una revuelta exitosa contra los caldeos. En consecuencia adaptó a las necesidades contemporáneas algunos oráculos proféticos anteriores y los utilizó como base de sus reflexiones acerca de los poderosos agresores. Este punto de vista supone necesariamente la existencia de un oráculo profético anterior en el capítulo uno, posición para la cual no hay prueba positiva. Además, es deficiente en que no logra entender que las condiciones internas descritas por la profecía son más adecuadas para un período anterior a la batalla de Carquemis (605 A. C.) que para los días inmediatamente anteriores a la ascensión de Ciro.

Duhm fue seguido por Torrey en una concepción radicalmente diferente de la profecía.[11] Según esta opinión, la mención de los caldeos es el resultado de una corrupción textual, puesto que el profeta Habacuc tenía en sus pensamientos a los victoriosos griegos bajo Alejandro el Grande. Por lo tanto, los *Kasdîm* de Habacuc 1:6 deberían ser corregidos a *Kittîm*, expresión usada adecuadamente para referirse a los chipriotas, pero empleada también como una designación general de los griegos (cf. 1 Mac. 1:1). Esta proposición es de algún interés a la luz del comentario de Qumrán sobre el libro de Habacuc, en el que se mencionan específicamente los *Kittîm*, y acerca de lo cual se dirá algo más posteriormente. Además, Duhm propone que la palabra de Habacuc 2:5 traducida "vino" debería traducirse "griegos," puesto que las dos palabras en hebreo son muy similares. Como resultado, Duhm y Torrey creen poder fechar el libro en el año 331 A. C., entre las batallas de Iso y de Arbela.

Al criticar esta teoría hay que reconocer prontamente que los cambios textuales son comparativamente fáciles de hacer, particularmente a la luz de la evidencia de Qumrán, y que, como Oesterly y Robinson han señalado, no se podrían levantar objeciones si la teoría pudiera ser justificada sobre otras bases.[12] El problema se centra en la palabra "caldeos" de Habacuc 1:6,[13] porque si es original, los primeros dos capítulos del libro bien podría reflejar las conquistas de Alejandro el Grande, puesto que 1:9 se encuadraría mejor a la invasión griega desde el occidente, con una fecha en el siglo cuarto, que las incursiones de Nabucodonosor desde el norte o el oriente en un período anterior. La grave debilidad relacionada

con la teoría sustentada por Duhm y Torrey es que no hay absolutamente ninguna evidencia para la lectura *Kittîm* en Habacuc 1:6, aun cuando los sectarios de Qumrán hayan interpretado la palabra *Kasdîm* de esta manera.

La fecha en la época de los macabeos para la profecía queda claramente excluida por la referencia de Ben Sirac al libro de los Doce Profetas Menores, así como por la existencia del comentario de Habacuc de Qumrán. Aunque una fecha dentro del período griego para los primeros dos capítulos cuenta con ciertas condiciones externas que la harían recomendable, se llegaría a esa fecha solamente por medio de una enmienda textual enteramente injustificada en Habacuc 1:6. Más aun, la descripción de los invasores de a caballo puede aplicarse igualmente bien a caldeos y griegos, mientras la interpretación de Habacuc 1:5-11 como la marcha victoriosa de Alejandro, que según dicha opinión ya habría ocurrido, es decididamente forzada.[14]

Los argumentos en pro de una fecha a fines del período persa o principios del período griego, basados en el círculo de ideas sustentadas por el profeta, tienen poca o ninguna fuerza irresistible. Aun concediendo la posibilidad de que algunos de los oráculos hubieran sido modificados antes que el libro llegara a su forma presente, posición se apoyaría en parte en el comentario de Qumrán, el libro mismo es notablemente evocador de la época de Jeremías. Esto es válido aun para el problema de teodicea planteado en Habacuc 1:12-17, que también fue planteado en la misma forma por Jeremías (12:1ss.). La descripción de los caldeos en Habacuc hace recordar claramente a los enemigos contemplados por Jeremías (Jer. 4:13; 5:6) mientras la condenación del tirano en Habacuc 2:9, 12 hace recordar el juicio pronunciado contra Joacim en Jeremías 22:13ss. Puesto que esta referencia le viene más bien a un tirano nacional que a uno extranjero, Rothstein postula la existencia de un conflicto dentro de Israel entre el inicuo y el justo en la época de Joacim.[15] Sin embargo, este punto de vista es improbable dado que obviamente el profeta estaba pensando en el advenimiento de una gran potencia extranjera, y no en los excesos políticos de un tirano nacional. La profecía contiene otras indicaciones de un período no mas tardío que el tiempo de Jeremías, así como ecos de Isaías (compárese 2:14 con Is. 11:9), Miqueas (compárese 2:12 con Miq. 3:10) y jeremías (compárese 2:13 con Jeremías 51:58). En vista de la evidencia precedente, parece preferible al que esto escribe adherir a la fecha tradicional (605–600 A. C.) para por lo menos los dos primeros capítulos de la profecía.

El tercer capítulo, que es un magnífico poema lírico, por largo tiempo ha sido tenido como independiente de los primeros dos capítulos. El título de Habacuc 3:1 y la dedicatoria de 3:19, junto con las notaciones musicales de los versículos 3, 9, 13 y 19 son cercanamente similares a los del salterio, y en consecuencia Wellhausen, Cheyne y otros sugirieron que el poema fue extraído de una de las colecciones de salmos usados en el culto del Templo.[16] Los editores del canon profético podrían haberse apropiado de este salmo antes que surgiera el Salterio en su forma final, aunque naturalmente no puede haber prueba alguna para este punto.

Stade fue el primero en declarar que, por las evidencias internas, era una imposibilidad que Habacuc fuese el autor del material, y en esta posición fue seguido por Wellhausen y otros.[17] Duhm, por otra parte, lo considera como el apogeo mismo de la profecía, y aparte de los versículos 17–19, lo atribuye al profeta mismo. Si el poema tiene alguna relación con el tema elaborado en los capítulos uno y dos, debe ser interpretado como que describe la revelación de Dios que viene en majestad, trayendo juicio sobre los paganos y gozo y salvación al pueblo escogido. Aunque nada hay en el salmo que impida una fecha pre-exílica, la combinación de la teofanía y el recuerdo histórico podrían indicar mejor una fecha en el exilio o aun en el período inmediatamente después del exilio. Sea cual fuere la fecha del capítulo final, el libro ciertamente era conocido como una unidad hacia los comienzos del siglo quinto A. C.

El hecho de que el Comentario sobre Habacuc de las cuevas de Qumrán no hagan referencias al salmo se puede explicar prontamente señalando que no contiene algo que fuese especialmente apropiado para sus objetivos exegéticos específicos, y por lo tanto fue ignorado. Ciertamente fue asociado con la profecía mucho tiempo antes del período macabeo, como lo indica la mención de los Doce Profetas Menores en Ben Sirac, y podría solamente haber sido considerado inadecuado para sus requerimientos del momento por los sectarios de Qumrán, que en otros respectos eran notables por la alta estima en que tenían los textos de la Escritura.

Algunos estudiosos han considerado la profecía completa como una "liturgia profética," quizás destinada para una específica ocasión penitencial.[18] Si los profetas del culto de Judá hallaron necesario atender a la posición de los cantores del Templo,[19] y si Habacuc fue, como la tradición parece indicar, un profeta y músico que florecían durante los últimos años del primer Templo, podría haber

estado muy familiarizado con las composiciones cúlticas. Aunque es posible que el capítulo tres esté de alguna manera relacionado con el culto, es difícil ver cómo podrían haber sido empleados como liturgia los dos primeros capítulos. Aunque tienen forma poética, como por cierto muchos oráculos proféticos, su contenido netamente predictivo hace improbable que fueran utilizados en forma litúrgica en la forma sugerida por Mowinckel y otros, puesto que muchas liturgias normalmente conmemoraban hechos ya acontecidos. Los elementos apocalípticos del salmo han sido considerados como reflejo del mito del conflicto entre Dios y el primitivo dragón del mar,[20] aunque parece probable que en realidad la referencia sea al gran acto salvador del Exodo y los fenómenos relacionados con él y no a la mitología babilónica o cananea.

Probablemente Albright esté en lo correcto en su opinión de que la profecía es una unidad sustancial, que debe ser fechada entre 605 A. C. y 598 A. C.[21] Ciertamente Habacuc está cerca de Nahum en tiempo y contenido. Para Nahum el Dios que controla el destino de los hombres y pueblos gobierna él mismo por medio de principios discernibles de moralidad y justicia. En Habacuc, el concepto de la justicia de Dios forma el asunto central en cualquier esfuerzo por abarcar la historia desde un punto de vista religioso. Si se interpretan los primeros dos capítulos como una forma de diálogo entre el profeta y Dios, bien podría ser que Habacuc haya procedido a justificar su acercamiento desde este punto de vista específico. Mirando restrospectivamente la antigua tradición cúltica de una teofanía en Sinaí (Hab. 3:3-15), el profeta espera que el poder de Dios se manifieste por sí mismo y así arrastre toda oposición al avance del reino divino.

C. EL MENSAJE DE HABACUC

Sin embargo, aún queda un problema moral, a saber, el que resulta del hecho que Dios permita que el enemigo inicuo castigue a un pueblo más justo que él (Hab. 1:13). La respuesta a esto se da en Habacuc 2:4, que muestra que la arrogancia humana lleva dentro de sí las semillas de su propia ruina, mientras el hombre de fe está asegurado de una existencia que se sigue a la luz del favor divino. Tal contraste no solamente aparta a los caldeos de los elegidos de Israel, sino también refleja una situación que es básica a las aspiraciones espirituales de la humanidad como un todo. Aunque es obviamente incorrecto suponer que el significado paulino de la fe no se puede encontrar en Habacuc 2:4, se puede

afirmar que la LXX emplea la palabra *pistis* para significar "fe," y al hacerlo así suministra un desarrollo legítimo al pensamiento profético, y que el *logion* mismo no recibe su sentido completo sino hasta que se incorpora en el evangelio del Nuevo Testamento (Ro. 1:17; Gál. 3:11; Heb. 10:3ss.).[22] Otros énfasis importantes hechos por esta breve profecía incluyen la afirmación de que la rectitud espiritual es una necesidad absoluta tanto para los individuos como para las naciones: que la riqueza en el mejor de los casos es un fundamento traicionero para una vida segura; que el mal está destinado a fracasar finalmente aun cuando pueda experimentar triunfos temporales a expensas del bien, y que la confianza en el poder de Dios es la única base segura de fortaleza tanto individual como comunitaria, sin importar cuáles sean las circunstancias externas.

El descubrimiento de un Comentario sobre Habacuc en las cuevas del Mar Muerto suministra un estímulo importante para el nuevo estudio de la profecía. Se ha descubierto, al examinar el Comentario, que interpreta Habacuc 1:4-2:20 solamente a la luz de la historia de la hermandad de Qumrán.[23] El peculiar método exegético empleado desafortunadamente no arroja luz sobre el significado u origen de la profecía misma, sino que, en cambio, interpreta los *Kasdîm* de Habacuc 1:6 como que significa "*los Kittîm,*" que se pensaba en otros casos como comprendiendo dos formas distintas, los *kittim* de Asiria y los *kittim* de Egipto.[24] Ha sido matiarial de considerable debate en los círculos de los especialistas el sentido preciso de lo que los sectarios mismos entendían por el uso de la palabra "*Kittîm*" como Rowley ha señalado,[25] y una cuestión que de ninguna manera está definida al momento de escribir esto.

Aunque el texto de la profecía parece haber estado en una condición bastante inestable aun cuando el Comentario fue hecho, no hay evidencias de que el original *Kasdîm* de Habacuc 1:6 haya sido necesario enmendarlo alguna vez. Algunas lecturas notables en 1QpHab incluye 1:11, que fue traducido: "entonces el viento cambió y fue quitado e hizo de su fuerza su dios"; 1:17, al que se le ha quitado la forma interrogativa para que diga: "sacará por eso su espada, y no tendrá piedad . . . "; y 2:15, que fue traducido: "Ay del que hace a su prójimo beber la mistura de su furor hasta la borrachera, para poder mirar sus fiestas. Estás saciado con vergüenza en vez de gloria. Bebe también y tambalea como borracho . . . "

• • • • •

El texto de la profecía no se ha preservado particularmente bien, y contiene algunas oscuridades, hecho que también ocurre con el texto de Qumrán. Aunque la LXX contiene, tal vez, una mejor lectura en lo que respecto a Habacuc 1:6 y 3:10, es de poco valor en la aclaración de dificultades textuales, y esto también vale para las demás versiones.

Literatura Suplementaria

Humbert, P. *Problémes du livre d'Habacuc.* 1944.
Leslie, E. A. *The Prophets Tell Their Own Story.* 1939.
Lloyd-Jones, D. M. *From Fear to Faith: Studies in the Book of Habakuk.* 1953.
Vischer, W. *Der Prophet Habakuk.* 1958.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO VIII. EL LIBRO DE HABACUC

[1] F. Reiser, *Mitteilungen der vorderasiatischen Gessellschaft,* VIII (1904), pp. 5ss.; cf. B. Duhm, Das Buch Habacuc (1906), pp. 6, 11; M. Noth, Die israelitischen Personnamen, p. 231.

[2] Cf. *DILOT,* pp. 339s.; W. W.Cannon, *ZAW*, XLIII (1925), pp. 62ss.; M. J. Gruenthauer, *Biblica,* VIII (1927), pp. 129ss.; 257ss, K. Budde, *ZDMG*, LXXXIV (1930), pp. 139ss.; *IBOT*, p. 392; *PIOT,* p. 599;W. F. Albright en H. H. Rowley (ed.), *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson*, p. 2.

[3] J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten Übersetzt und erklärt,* pp. 162ss. F. Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik (1890), pp. 197s.

[4] K. Budde, *Theologische Studien und Kritiken,* LXVI (1893), pp. 383ss. Cf. Budde en *The Expositor,* 5a. serie, I (1895), pp. 372ss., *EB*, II, cols. 1922ss., *ZDMG,* LXXXIV (1930), pp. 139ss. La sustitución que hace de Asiria por Caldea fue seguida, entre otos, por G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets,* II, pp. 117ss. Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 471ss.

[5] B. Stade, *ZAW*, IV (1884), pp. 154ss.; cf. A. Kuenen, *Einleitung in das AT,* II, pp. 371ss.

[6] J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt,* pp. 163ss. A. B. Davidson, *The Books of Nahum, Habakuk and Zephaniah* (1896), pp. 55ss.

[7] A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, p. 268.

[8] A. B. Davidson, *op. cit.*, pp. 48–50, 55.

[9] *DILOT,* p. 338, W. W. Cannon, *ZAW,* XLIII (1925), pp. 62ss.

[10] A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism* (1937), p. 165.

[11] B. Duhm, *Das Buch Habakuk* (1906), pp. 20ss.; C. C. Torrey en K. Budde (ed.), *Karl Marti zum siebsigsten Geburtstage* (1925), pp. 281ss., *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (1935), pp. 565ss. La fecha tardía de Duhm fue rechazada por K. Budde, *ZDMG*, LXXXIV (1930), pp. 129ss., y O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* p. 471.

[12] *IBOT*, pp. 394s.

[13] *PIOT,* p. 599.

[14] Para una interpretación escatológica de esta sección, veáse W. Staerk, *ZAW*, LI (1933), pp. 1s.

[15] J. W. Rothstein, *Theologische Studien und Kritiken,* LXVII (1894), pp. 51ss.

[16] J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt,* pp. 167ss. T. K. Cheyne, The Origin of the Psalter, pp. 156.

[17] B. Stade, *ZAW*, IV (1884), pp. 157s. J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt,* pp. 168ss.

[18] Así E. Balla, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* II, cols. 1556s.; S. Mowinckel, *Theologische Zeitschrift,* IX (1953), pp. 1ss.

[19] Cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (1944), pp. 59ss.

[20] E. g. F. J. Stephens, *JBL,* XLIII (1924), pp. 290ss.; T. H. Gaster, *Iraq,* IV (1937), pp. 21ss.; U. Cassuto, *Annuario di Studi Ebraici* 1935–37 (1938), pp. 7ss.; W. A. Irwin, *JNES,* I (1942), pp. 10ss.; cf. F. C. Burkitt, *JTS,* XVI (1915), pp. 62ss.; H. Bévenot, *RB,* XLII (1933), pp. 499ss.; M. Delcor, *Miscellanea biblica B. Ubach* (1953), pp. 287ss.; P. Leguerie, *Études sur les Prophètes d'Israël* (1954), pp. 53ss.

[21] W. F. Albright en *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson,* pp. 2, 9.

[22] Cf. A. G. Hebert, *The Authority of the OT,* p. 85.

[23] Cf. W. H. Brownlee, *BASOR*, No. 112 (1948), pp. 8ss., No. 114 (1949), pp. 9s., No. 126 (1952), p. 10ss.; M. Delcor, *Les manuscrits de la Mer Morte: essai sur le Midrasch d'Habacuc* (1951), *Revue de l"Histoire des Religions,* CXLII (1952), pp. 129ss.; H. E. Del Medico, *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte* (1951); H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (1952; K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (1953); C. Detaye, *Le cadre historique du Midrasch d'Habacuc* (1954); F. F. Bruce, *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts* (1956).

[24] Cf. E. L. Sukenik, *Megilloth Genuzoth* (1948), I, p. 18n.

[25] H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, pp. 43ss.

IX. EL LIBRO DE SOFONIAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El libro de Sofonías ocupa el noveno lugar en todas las listas de los Doce Profetas Menores, siguiendo a Habacuc y precediendo a Hageo. La obra recibe su nombre del profeta judío צפניה—nombre que también tienen otros tres individuos del Antiguo Testamento (1 Cr. 6:36ss.; Jer. 21:1; Zac. 6:10).[1] En la LXX el nombre aparece como Σοφονίας, forma que es seguida por la Vulgata, *Sophonias.*

Saliéndose de la costumbre, el título del libro contiene el linaje del profeta, que se remonta hasta un antepasado de la cuarta generación llamado Ezequías. Sobre esta base Sofonías era tataranieto de Ezequías, rey de Judá (716/15–687/86) A. C. Aunque el individuo nombrado Ezequías no se describe como "rey," parece haber pocas dudas de que en realidad era un hecho que debía ser entendido por el lector, puesto que de otro modo la persona responsable del título de la profecía, fuese Sofonías o no, difícilmente se hubiera tomado la molestia de dar los antecedentes familiares del profeta. Parece haber muy poca base para la suposición de Bentzen en el sentido de que Cusi su padre era en realidad un etíope, y que Sofonías era un esclavo negro que estaba en el servicio del Templo.[2] En todo caso, la referencia del título al hecho de que el profeta estaba activo en el período del rey Josías (640/39–609 A. C.) es indudablemente correcta.

El libro consiste de una sola colección de oráculos breves que se dividen en tres partes principales. Se puede analizar brevemente como sigue:

I. El Día de Jehová, 1:1-2:3
   A. Amenaza de desolación contra los adoradores de Baal, 1:2-6
   B. Las consecuencias del Día de Jehová, 1:7-13
   C. El juicio consiguiente, 1:14-18
   D. Medios de evitar el juicio, 2:1-3
II. Juicios contra Naciones Extranjeras, 2:4-15
   A. Filistea, 2:4-7
   B. Moab y Amón, 2:8-11
   C. Egipto, 2:12
   D. Asiria, 2:13-15

III. El Ay y la Bendición, cap. 3
   A. Amenaza de castigo para Jerusalén, 3:1-8
   B. Seguridad de la bendición para el remanente fiel, 3:9-20

B. LA PROFECIA DE SOFONIAS

Aunque nada se sabe acerca del profeta más allá de lo que se puede afirmar a partir del encabezado de su obra, se puede inferir, por su alusión a la condición de la moralidad y la religión en Judá (Sof. 1:4ss., 8, 9, 12; 3:1–3, 7) que sus actividades se desarrollaron antes de la gran reforma del año 621 A. C. El hecho de que en Sofonías 8:1 se mencionan solamente los príncipes reales, y no el rey mismo, podría dar a entender un período durante la minoría de edad de Josías, aunque esta suposición no se puede probar. Si Sofonías era de antecedentes reales, podría haber sido educado por el mismo maestro de Josías mismo,[3] pero, sea este el caso o no, Sofonías se muestra más familiarizado con la corte y los círculos principescos que con el común del pueblo, tan querido para el profeta Miqueas. Así en algún período previo al año 621 A. C., este primo de Josías pudo haber sido instruido en la fe hebrea tradicional por medio de las palabras escritas de Isaías y Amós, como su predicación parece indicar, y pudo haber pronunciado sus profecías estimulado por la amenaza de las invasiones escitas.

La cuestión escita ha sido un tema muy debatido en los círculos de los especialistas, como se notó con anterioridad,[4] y según la opinión de este autor, estas hordas nómadas tienen algo de sustancia en la historia. Aparentemente atacaron a Asiria el año 632 A. C.,[5] haciendo posible que Josías llevara a cabo sus reformas sin temor de la intervención asiria, augnque es difícil decir si Heródoto está de Palestina para invadir Egipto antes que Psamético[6] se deshiciera de ellos comprándolos.

En parte a la luz de estas consideraciones, la fecha de Sofonías en función de las incursiones de los escitas, de lo que también estuvo aparentemente preocupado Jeremías, se ha tenido como carente de un apoyo objetivo por parte de algunos estudiosos.[7] Por otra parte, la mayoría de los comentaristas han visto en el peligro escita el trasfondo para su predicción del ay.[8] Considerando la perspectiva escatológica del profeta probablemente se esté en lo cierto al afirmar que, aunque la amenaza inmediata a la seguridad interna de Judá podrían haber sido los escitas, el enemigo verdadero era Asiria, que introduciría el gran día de la rendición de

cuentas. Esta temible nación era la principal preocupación de Sofonías, como también lo fue para Isaías, Nahum y Habacuc. Aunque las incursiones escitas pueden haber dado a Sofonías una degustación anticipada del fin, sin duda eran de una importancia menor en comparación con los terribles asirios, cuya destrucción anuncia en Sofonías 2:13ss.

Las discusiones acerca de la integridad de la profecía invariablemente han reconocido el capítulo uno como obra genuina de Sofonías, si bien hay quienes aun aquí han detectado vestigios de alguna actividad editorial, como por ejemplo, en 1:13b. La autenticidad de partes de los dos capítulos restantes fue cuestionada por Stade, que rechaza la paternidad literaria de Sofonías para los versículos 1-3 y 11 del segundo capítulo tres.[9] Schwally atribuye al profeta solamente el capítulo uno, 2:13-15 y posiblemente 2:1-4, dejando 2:5-12 para el exilio—debido a la mención del "remanente" (2:7ss.) y todo el capítulo tres para el período post-exílico.[10] Budde reordena porciones de los capítulos 2 y 3 (2:1-3, 3:1-5, 7, 8, 6, en ese orden, siguiendo al capítulo 1) para darles una fecha en la época pre-exílica, pero asigna 3:9-20 a una ambientación post-exílica, pero asigna 3:9-20 a una ambientación post-exílica.[11] A. B. Davidson defiende la integridad general del capítulo 2, y solamente expresa dudas menores respecto de los versículos 10 y 14-20 del tercer capítulo.[12] Baudissin sostiene un punto de vista similar tocante la integridad de los capítulos 2 y 3, negando solamente 2:7a, 8-11 y 3:14-20 al profeta.[13] Siguiendo las tendencias críticas con su acostumbrada cautela, Driver piensa que posiblemente Sofonías 2:7b, 11 y 3:9-10, 18-20 fueron adiciones un tanto tardías,[14] y diversos autores subsiguientes han postulado la presencia de material espúreo en los capítulos dos y tres.[15]

El problema de originalidad parece estar en la perspectiva prometedora de la última parte de la profecía, que según algunos especialistas malamente concuerda con el *dies irae, dies illa* de Sofonías 1:14–18 y pasajes similares. Sin embargo, debe notarse que no hay razones *a priori* por las que Sofonías no pudiera haber profetizado acerca de la salvación final del remanente (Sof. 3:8-13), purificado del pecado en el juicio venidero, puesto que este era un tema familiar para los profetas del siglo octavo, y notablemente en Isaías, en cuyas enseñanzas casi seguramente Sofonías fue instruido, si es que los puntos de contacto teológico que éste tiene con aquel indican algo.

Aunque el final del libro es un tanto estereotipado, no hay una razón válida para negárselo a Sofonías, ni se puede decir que exista alguna incongruencia entre ello

y el resto del libro, puesto que otras profecías de juicio comúnmente concluyen con una esperanza de restauración y de felicidad final, como se encuentra en Amós, Miqueas, Nahum y Habacuc. Por lo tanto, debe concluirse que los análisis literarios que niegan al autor diversas porciones de la profecía se basan en consideraciones puramente subjetivas, y por lo tanto, no hay razones suficientes para atribuir a otro que no sea el mismo Sofonías alguna sección específica de la profecía.

El propósito de la obra, que comienza con una nota de pesimismo, es advertir al reino del sur acerca de la destrucción que se avecina. El profeta denuncia la idolatría que vio en Jerusalén, donde no había habido un avivamiento espiritual desde la época de su antepasado Ezequías. Sofonías adopta las ideas de antiguas fuentes proféticas, y en particular emplea el concepto de Día de Jehová como se encuentra en Amós (5:18s.) e Isaías (2:7ss.) para describir la naturaleza del juicio divino. También el pensamiento que sirve de base al surgimiento de la comunidad religiosa a partir del remanente fiel es uno que se remonta a Isaías, mientras en su concepto relacionado con la naturaleza purificadora del juicio divino, el profeta combina el énfasis de Amós sobre la erradicación con el de Oseas en la rehabilitación. Su propia contribución podría bien ser vista función del reconocimiento que hace de la corrupción involucrada en las prácticas mágicas, y su declaración de que no tenían lugar alguno en la religión del Pueblo Escogido. Al igual que sus precursores y su contemporáneo Jeremías, Sofonías señala el carácter engañoso e inicuo de la naturaleza humana y enfatiza que la seguridad espiritual y social sólo podía resultar por la renovación divina de la personalidad del individuo.

• • • • •

El texto hebreo de la profecía se ha preservado bastante bien, y solamente en contadas ocasiones, como por ejemplo en Sofonías 2:2, 14; 3:7 que la versión LXX puede arrojar alguna luz sobre el texto.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO IX. LIBRO DE SOFONÍAS

[1] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen,* p. 178; O. Eissfeldt, *Baal Zaphon* (1932), pp. 2ss.

[2] A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 153.

[3] C. L. Taylor, *IB,* VI, p. 1009.

[4] Para una reseña de la opinión de los eruditos, véase H. H. Rowley, *Men of God,* pp. 141ss.

[5] Cf. J. Lewy, *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellshaft,* XXIX (1925), pp. 1ss.; E. H. Minns, *Cambridge Ancient History* (1925), III, pp. 188s.

[6] *Hist.,* I, 10ss. Fue desafiado por F. Wilke, *Alttestamentliche Studien R. Kittel dargebracht* (1913), pp. 222ss.; J. P. Hyatt, *JBL,* LIX (1950), p. 501.

[7] E. g. E. König, *Einleitung in das AT* (1893), pp. 352ss.; G. Gerleman, *Zephanja textkritisch und literarisch untersucht* (1942), p. 126; J. P. Hyatt, *JNES,* VII (1948), pp. 25ss.; F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (1945), II, p. 195.

[8] Así W. Nowack, *Die Kleinen Propheten,* p. 278; J. A. Selbie, *HDB,* IV, p. 975; K. Marti, *Dodekapropheton,* pp. 395ss.; J. M. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Zephaniah* (1912), pp. 162s.; C. Steuernagel, *Einleitung in das AT,* p. 636; H. C. O. Lanchester, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (1920), pp. 105s.; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch,* p. 415; G. G. V. Stonehouse, *Zephaniah* (1929), pp. 3, 8s.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 520.; *ETOT,* p. 424; *IBOT,* p. 400; C. L. Taylor, *IB,* VI, p. 1009; E. A. Leslie, *IDB,* IV, p. 951.

[9] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* p. 644n.

[10] F. Schwally, *ZAW,* X (1890), pp. 218ss., 238ss.

[11] K. Budde, *Theologische Studien und Kritiken,* LXVI (1893), pp. 393ss.

[12] A. B. Davidson, *Zephaniah* (1896), pp. 99ss.

[13] W. W. von Baudissin, *Einleitung in das AT* (1901), pp. 553ss.

[14] *DILOT,* pp. 343s.

[15] E. g. *IBOT,* p. 410; *PIOT,* pp. 600s.; L. P. Smith y E. R. Lacheman, *JNES,* IX (1950), pp. 137ss.; C. L. Taylor, *IB,* VI, p. 1001; *OTFD,* p. 266.

X. EL LIBRO DE HAGEO

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El título de este libro deriva del nombre del autor que se le atribuye, el profeta Hageo (חגי) cuyo nombre aparece en la LXX como Ἀγγαῖος y en la Vulgata como *Aggaeus.* El nombre Hageo parece haber derivado de la palabra que significa "festividad,"[1] lo que podría sugerir que el profeta nació en algún día festivo. Un nombre de carácter similar era "Sabetai" (Esd. 10:15), que significa "nacido en sabat," y hay otras conmemoraciones similares en el Antiguo Testamento, tales como Haguía (2 Cr. 6:30) y Haguit (2 S. 3:4).

Nada se sabe de las circunstancias familiares o sociales de las que procede Hageo, y ni siquiera ha subsistido el nombre de su padre. El comentario de Jerónimo sobre Hageo (I, 13) sostiene que hageo era descendiente de sacerdotes, y esto podría subrayar las referencias de la LXX, la Siriaca y la Vulgata que le atribuyen la paternidad literaria de algunos salmos canónicos.[2] Aunque por 2:11 y otras referencias se podría inferir que Hageo estaba familiarizado con los intereses cúlticos y las técnicas sacerdotales, la tradición judía lo asocia firmemente con Zacarías, su contemporáneo en el oficio profético.[3]

La actividad profética de Hageo es corroborada por referencias en Esdras (5:1; 6:14). Junto con la profecía de Zacarías el libro es de gran importancia como fuente de información acerca del período entre el regreso a Palestina y la obra de Esdras y Nehemías. Después del decreto de Ciro, el año 538 A. C., que permitió a grupos de exiliados nacionales regresar de Babilonia a su tierra de origen, algunos de los cautivos judíos comenzaron el largo y difícil viaje de regreso a Judea bajo el liderazgo de Sesbasar y Zorobabel. El año 537 A. C., el primer año del retorno, fue reconstruido el altar del holocausto, y fueron restaurados algunos ritos antiguos en el culto público, y se puso el fundamento para el Segundo Templo (Esd. 8:8ss.)

Puesto que ni Hageo ni Zacarías se mencionan sino hasta el año 520 A. C. (Esd. 5:1ss.), se ha sugerido que ellos regresaron de Babilonia con un nuevo grupo de exiliados más o menos en ese tiempo. Aun cuando sea posible que el cuadro de un éxodo masivo de judíos desde Babilonia, según lo pinta el cronista, sea exagerado en favor de sus propias tendencias, no hay base para la opinión de que Hageo y Zacarías hubieran llegado como adultos a Judea justo para iniciar su

oficio profético. Tampoco hay la más mínima evidencia para la afirmación de que Hageo, al iniciar su ministerio, era un hombre anciano que había conocido el esplendor del Templo salomónico y que había participado del exilio, por muy pintoresco que pueda resultar tal opinión, posición finalmente concedida por Weiser.[4] En realidad, ningún profeta da el menor indicio en el sentido de que la situación mencionada se haya dado, y es probable que ambos hombres fuesen niños cuando sus padres regresaron a Judea el año 537 A. C. En este caso, Hageo y Zacarías podrían haber sido testigos del deterioro gradual pero firme de la moral del pueblo antes de recibir su comisión profética, y en el caso de Hageo, por lo menos, este factor bien podría haber jugado un papel muy importante en la formulación de su mensaje.

El libro de Hageo comprende cuatro breves oráculos dados por el profeta mismo, escrito en tercera persona singular y relacionados con la construcción del Templo el año 520 A. C. Estos discursos fueron dichos el primer día del mes sexto (1:1), el vigésimo primer día del mes séptimo (2:1) y el vigésimo cuarto día del mes noveno (2:10ss; 2:20ss.) respectivamente. Es de algún interés que estuvieran relacionados en una forma precisa con el reinado de Darío I (522–486 A. C.).

El libro se puede resumir como sigue:

I. E. Primer Mensaje y Respuesta, 1:1-15
II. El Segundo Mensaje de Aliento, 2:1-9
III. Argumento Basado en la Ley Ritual, 2:10-19
IV. Promesa Especial Hecha a Zorobabel, 2:20-23

B. EL CONTENIDO DEL LIBRO

En el primer oráculo el profeta se dirige al gobernador Zorobabel[5] y al sumo sacerdote Josué a fin de que reedifiquen el Templo. Acusa al pueblo en general de estar preocupados de su propia comodidad material, por simple que fuera, como teniendo prioridad, en vez de esforzarse por la reconstrucción de la casa de Jehová inmediatamente después de regresar del exilio. El descuido de los últimos dieciséis años había sido observado por Dios, que había castigado tal negligencia con desastres naturales con el fin de recordarles que no estaban atendiendo las

preocupaciones más importantes de la época. Un interludio de veinticuatro días (Hag. 1:12-15) dio oportunidad al pueblo para responder a estas acusaciones.

El segundo oráculo está formado por palabras de estímulo para los que pensaban que los fundamentos del nuevo edificio parecían muy disminuidos, quizás engañosamente, en comparación con el majestuoso y espléndido edificio levantado por Salomón. Hageo restauró la confianza popular en el proyecto afirmando que el futuro templo sería el recipiente de una gloria mucho mayor que aquella que había sido visitada en la estructura salomónica. En Hageo 2:7 las "cosas deseables" son los dones de los pueblos gentiles que ayudarían en el hermoseamiento y adorno del templo, promesa que fue parcialmente cumplida poco después bajo Esdras (Esd. 6:8s.) y más tarde bajo la dinastía herodiana.

El tercer oráculo trata de problemas espirituales, y su inspiración está apoyada en un aspecto de la ley ritual. Hageo señala que si un hombre está llevando una parte de la carne para el sacrificio y su vestidura entre en contacto con algún objeto, éste no se hace santo como consecuencia. Pero si un hombre está ceremonialmente impuro, sus vestiduras contaminan todo lo que tocan. Las ruinas del templo estaban inmundas y contaminaban la nación precisamente debido a que eran ruinas pero la colocación de un nuevo fundamento y la prosecución de la obra sería asistida por la bendición divina.

Como Stafford Wright ha sugerido, bien podría ser que el avivamiento del entusiasmo haya sido marcado por una nueva ceremonia de colacación de los cimientos (Hag. 2:18; cf. Esd. 3:10), puesto que de ningún modo era algo desusado el tener más de una ceremonia de colocación de cimiento para las casas habitaciones y para los templos por igual.[6] La fecha dada en Hageo 2:18 quizás podría ser un error cometido por los escribas que podrían haber confundido el día veinticuatro del mes sexto (Hag. 1:15) con el día veinticuatro del mes noveno, cuando la profecía fue pronunciada (Hag. 2:10).

El pronunciamiento final era una promesa a Zorobabel en el sentido de que a pesar de los disturbios existentes en el Imperio Persa, él mismo sería mantenido a salvo, puesto que él iba a ser el anillo de sellar de Dios.[7] Esto hacía recordar la suerte de Joacín, el abuelo de Zorobabel, después del pronunciamiento de Jeremías (22:24ss.). Como vicerregente de Dios sobre la tierra (cf. Zac. 3:8; 6:12s.), Zorobabel iba a llevar el sello de la autoridad divina, siendo como "anillo de sellar en la mano derecha" que lo recuerda Ben Sirac (Eclesiástico 49:11).

A partir del hecho de que los discursos en su estado presente parecen ser resúmenes, algunos estudiosos han argumentado que el libro en su forma presente no pudo salir de la mano de Hageo.[8] En consecuencia se ha sugerido que la profecía es la obra de un discípulo o círculo de discípulos.[9] Sin embargo, como Eissfeldt ha señalado, la posibilidad de que el profeta mismo fuera el autor y que suministrara su historia en una forma estrictamente objetiva es algo que de ningún modo debe ser desestimado.[10] Weiser ha hecho notar que el libro da la impresión de estar cerca de los acontecimientos y de remontarse a fuentes fidedignas.[11] Podría haber alguna dislocación textual posiblemente,[12] como en Hageo 2:15-19, que podría haber surgido de la confusión de fechas en Hageo 1:15 y 2:18. No hay hechos que sirvan como evidencia para la suposición de que la obra es una compilación de dos formas literarias, a saber de material narrativo y de una pequeña colección de oráculos.

Aunque algunos comentaristas suponen la presencia de numerosas glosas en el texto, es más probable, según el autor de estas líneas, que la pesadez del estilo es predominantemente responsable por los pasajes difíciles en el texto hebreo. Aunque por lo general se estima que la profecía fue escrita en prosa, Driver y otros tienen razón al afirmar que los pensamientos de Hageo con no poca frecuencia caen en la forma característica de la poesía hebrea, esto es, en una suerte de paralelismo.[13]

El libro de Hageo es histórico más que religioso en carácter, pero, a pesar de esto, tiene una gran influencia tanto en el crecimiento del culto post-exílico en Judea como también sobre asuntos específicamente espirituales. Hageo estaba siguiendo los ideales de Ezequiel con respecto al desarrollo de una república sacerdotal, como lo indica la forma en que relaciona la escatología profética de la salvación con la construcción del Templo. En este respecto él, junto con su contemporáneo, Zacarías, es de gran importancia en cualquier evaluación de la naturaleza del judaísmo primitivo.

En contra de la opinión de T. H. Robinson en el sentido de que Hageo tiene poco que se pueda llamar mensaje espiritual, cabe observar que en su tercer oráculo suministra la declaración más concisa que se pueda encontrar en el Antiguo Testamento en cuanto al hecho de que el mal es mucho más penetrante y se difunde más fácilmente que el bien.[14] La comprensión de esto es necesario tenerlo presente como algo que tiene su peso de influencia sobre lo que se ha descrito como "punto de vista superficial"[15] en el sentido de que la prosperidad

material estaba garantizada con la condición de que la mecánica de la adoración estuviese asegurada. Como en el caso de Ezequiel que dio cuidadosa atención a los detalles del culto y el ritual, el énfasis de Hageo está en la correcta motivación, de modo que su preocupación, en último análisis, eran los aspectos más profundos de la naturaleza humana.

• • • • •

El texto hebreo de la profecía ha sido bien preservado en lo principal, aunque hay ciertas corrupciones, como en Hageo 1:2, 10; 2:17, y también hay la posibilidad de algunas dislocaciones textuales. En la mayoría de los casos la LXX parece representar un texto superior, pero en 2:9 contiene una adición que no aparece en el hebreo. Es dudoso si estuvo allí originalmente. Otra adición significativa en la LXX aparece al final de Hageo 2:14. Considerados todos aspectos, parece improbable que estas dos adiciones formaran parte del texto original.[16]

Literatura Suplementaria

Barnes, W. E. *Haggai and Zechariah.* 1917.
Browne, L. E. *Early Judaism.* 1920.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO X.
EL LIBRO DE HAGEO

[1] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen,* pp. 222, 242; J. Wellhausen en Fa. Bleek, *Einleitung in das AT* (1878), p. 434.

[2] Cf. B. Jacob, *ZAW,* XVI (1896), p. 290; C. H. H. Wright, *Zechariah and His Prophecies* (1879), pp. xix-xx.

[3] *Megill.* 3*a*

[4] *OTFD,* p. 267.

[5] Cf. Noth, *Die israelitischen Personennamen,* p. 63.

[6] J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple* (1958), p. 17, en *NBD,* p. 498.

[7] Cf. A. Poebel, *AJSL,* LV (1938), pp. 142ss., 285ss.

[8] *IBOT,* p. 407.

[9] A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 156.

[10] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* p. 478.

[11] *OFTD,* p. 268.

[12] Cf. K. Budde, *ZAW,* XXVI (1906), pp. 1ss.; C. R. Noth, *ZAW,* LXVIII (1956), pp. 25ss.

[13] *DILOT,* p. 344. Cf. H. G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Haggai* (1912), pp. 37s.; P. F. Bloomhardt, *HUCA,* V (1928), pp. 153ss. A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 156 n. 3.

[14] T. H. Robinson, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* (1923), p. 177; *IBOT,* pp. 408s.

[15] W. Niel, *IDB,* II, p. 511.

[16] D. W. Thomas, *IB,* VI, p. 1038.

XI. EL LIBRO DE ZACARIAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El título dado a esta obra deriva del nombre del profeta זכריה, contemporáneo de Hageo, que aparece en la LXX y en la Vulgata bajo la designación de *Ζαχαρίας*. El nombre "Zacarías," con ligeras variaciones, era muy común entre los hebreos, con más de veinticinco individuos así llamados solamente en el Antiguo Testamento.[1] Según Zacarías 1:1 el profeta era hijo de Berequías y nieto de Iddo. Sin embargo, en Esdras 5:1 y 6:14 (cf. Neh. 12:16) se le menciona como hijo de Iddo, y nada se dice sobre la existencia de Berequías. La discrepancia ha sido explicada suponiendo que el copista confundió a "Zacarías ben Jeberequías" mencionado en Isaías 8:2 con el hombre que fue contemporáneo de Hageo, y que las palabras "el hijo de Berequías" de Zacarías 1:1 constituyen una interpolación.[2] Sin embargo, una explicación más convincente es la que considera la palabra hebrea בן en בן עדו como equivalente a "nieto," para lo cual hay, por cierto, abundante evidencia en el Antiguo Testamento. Sobre dicha base, la supuesta discrepancia es aclarada.

Iddo, el antepasado de Zacarías, está incluido entre los jefes de familias sacerdotales que regresaron del exilio babilónico a Judea (Neh. 12:4, 16). Si esto es correcto, se sigue que Zacarías era sacerdote (Neh. 12:16), y aun podría haber oficiado como profeta cúltico. Se supone generalmente que era joven, como Hageo, cuando entró en el ministerio profético dos meses después que su digno contemporáneo concluyó su oráculo final. Sus mensajes se extienden a través de un período más extenso que el de Hageo, y por las fechas dadas en Zacarías 1:1 y 7:1 resulta que los oráculos proféticos de Zacarías fueron presentados a través de un período de dos años.

Los catorce capítulos de la obra en su forma presente muy naturalmente se dividen en dos secciones principales, y se pueden analizar de la siguiente forma:

I. Profecías Fechadas, caps. 1-8
   - A. Introducción y llamado al arrepentimiento, 1:1-16
   - B. Ocho visiones, 1:7-6:8
      - 1. Cuatro jinetes: promesa de restauración divina, 1:7-17

2. Los cuatro cuernos destructores y los cuatro herreros (RVR 60, "carpinteros"), 1:18-21 (Heb. 2:1-4)
3. La inmensurable grandeza de Jerusalén, 2:1-13 (Heb. 2:5-17)
4. La purificación de Josué; un oráculo para él, 3:1-10
5. El candelabro con las siete lámparas, 4:1-14
6. El gran rollo que vuela, 5:1-4
7. La mujer en un efa que es llevada a Babilonia, 5:5-11
8. Los cuatro carros tirados por caballos que cruzan la tierra, 6:1-8

C. Sección histórica: Josué como símbolo del Mesías 6:9-15

D. Consulta de Zacarías en cuanto al ayuno, 7:1-8:23

II. Profecías No Fechadas, caps. 9-14

A. Juicio contra los enemigos nacionales; la venida del Príncipe de paz, 9:1-17

B. Reunión del rebaño escogido por el Divino Pastor, 10:1-12

C. Pastores buenos y necios; el sufrimiento del rebaño, 11:1-17

D. Oráculos escatológicos, 12:1-13:6

E. El juicio purificador de Israel y las bendiciones del reino divino, 13:714:21

Las visiones de la primera sección de la profecía parecen mostrar un arreglo definido. La primera y la última son independientes, pero el resto parece haber sido intencionadamente agrupado en pares. No es claro el por qué se haya seguido este patrón, a menos que tuviera la intención de ser una variación de forma en la primera mitad de una composición bífida; en todo caso, el material da la impresión de ser una unidad literaria homogénea y completa. A través de los ocho primeros capítulos se nombra a Zacarías como el autor. Se dan fechas específicas; el período en cuestión es el de Esdras 5:1-6:22.

B. EL PROBLEMA DE LA PATERNIDAD LITERARIA

Casi todos los autores han aceptado la autenticidad de los capítulos 1 a 8, aunque ocasionalmente se han hecho esfuerzos por distinguir al Zacarías de las profecías del individuo de las visiones.[3] Sin embargo, es probable que la única

cuestión que se puede plantear en ese respecto es si las visiones eran experiencias reales o sencillamente una forma literaria, como en los escritos apocalípticos posteriores.

Los problemas asociados con los capítulos 9 a 14 son más complejos, pero nuevamente los autores se muestran unánimes en sus opiniones en el sentido de que los capítulos no son obra del profeta Zacarías, y que ni siquiera constituirían una unidad en sí mismos. Es posible, a partir de la referencia de Mateo (27:9), que atribuye Zacarías 11:12s. a Jeremías, alegar que había incertidumbre acerca de la autoría de Zacarías para estos capítulos ya en un período bastante remoto.[4] Sin embargo, este fenómeno podría sólo implicar un recuerdo defectuoso de la Biblia griega por parte de Mateo, o una cita incorrecta de material de su colección de *testimonia* mesiánicos.

Sea como fuere, evidentemente fue el punto de partida de la crítica literaria de la profecía, los primeros vestigios de la cual aparecen en los escritos de Joseph Mede en 1653. Como resultado de sus estudios, ese autor se sintió compelido a relegar los capítulos 9 a 11 a un período pre-exílico, y a acreditar la paternidad literaria al profeta Jeremías.[5] Fue seguido el año 1700 por Richard Kidder, que apoyó los puntos de vista de Mede en gran medida, pero fue más allá al declarar que los capítulos 12 a 14 eran también obra de Jeremías.[6] William Whiston, profesor de Cambridge, estuvo de acuerdo con las ideas de Mede según fueron modificadas por los estudios del obispo Kidder.[7]

Una nueva fase en la crítica de Zacarías comenzó cuando se publicó en 1785 el tratado del arzobispo William Newcombe intitulado *An Attempt Towards an Improved Version, Metrical Arrangement and an Explanation of the Twelve Minor Prophets.* En esta obra declara que los capítulos 9-11 fueron compuestos antes de la caída de Samaria, quizás hacia el tiempo de Oseas, pero los capítulos 12-14 fueron de una fecha posterior, originándose tal vez entre la muerte de Josías y la caída de Jerusalén. La hipótesis pre-exílica atrajo la atención de una cantidad de autores entre los que se cuentan Hitzig, Knobel, Ewald, Bleek, Von Orelli y Schultz.[8]

El primer ataque serio contra esta opinión se originó en la obra de Corrodi, el cual sostiene que los capítulos 9-14 fueron escritos largo tiempo después de la éopca de Zacarías, y en esto fue seguido por Palus.[9] En la cuarta edición de su *Einleitung,* Eichorn sugiere una fecha tardía para aquellos capítulos, sosteniendo que Zacarías 9:1-10:12 contiene una descripción de la invasión de Alejandro

Magno, mientras Zacarías 13:7-14:21 comprende un canto que conmemora la muerte de Judas Macabeo el año 161 A. C.[10]

Mientras De Wette adhiere a la fecha pre-exílica para los capítulos 9-14 hasta 1829, en ese tiempo cambió de opinión, y en la quinta edición de su *Lehrbuch* aboga por un origen post-exílico para Zacarías 9-14.[11] Otros autores que sostuvieron esta posición son, entre otros, Stade, que pone el material en el final del período helenista, Cornill, Wellhausen, Eckhardt, Cheyne, Kirkpatrick, Driver, Kraeling, Heller y otros.[12] Como resultado de tales tendencias críticas, la hipótesis pre-exílica, que por un tiempo fue vendida como los resultados más seguros de la crítica bíblica, ahora ha sido abandonada, y la cuestión de la fecha se convierte en la alternativa entre la integridad de la profecía y la posibilidad de que los capítulos 9-14 se hayan originado cerca del tercer siglo A. C.

El principal argumento en contra de la paternidad literaria de Zacarías incluye la pronunciada diferencia de atmósfera entre la primera y la segunda sección del libro, la ausencia de toda referencia a una reciente reconstrucción del Templo, una mención en Zacarías 9:13 de Grecia como potencia dominante y no Persia,[13] como en los días de Zacarías, y los rasgos apocalípticos del capítulo 14, que comúnmente se sostiene es indicación de una fecha tardía.[14] Eissfeldt sostiene que, aunque algunos de los capítulos dependen de materiales más tempranos, dan evidencias de un período tardío, y no pueden ser considerados obra de un autor.[15] Así, Zacarías 10:3-11:3, aunque contiene algunos arcaísmos, según este punto de vista, debería ser asignado al período griego, como también Zacarías 11:4-17, y 13:7-9, que no contiene rasgos arcaicos. La perspectiva escatológica de Zacarías 12:1-13:6 podría también suministrar otra razón más para atribuirle una fecha tardía.

Las objeciones que se han planteado con respecto a la mención de los hijos de Javán en realidad no tienen tanto peso como muchos críticos han supuesto. La influencia griega se sintió en el cercano Oriente ya en el siglo séptimo A. C., y Javán es mencionada por Isaías (66:19) y Ezequiel (27:13, 19) como uno de los lugares donde irían los misioneros israelitas con el fin de testificar de la gloria divina. Poco se puede dudar que Zacarías pudo bien haber visto en Grecia una amenaza para el régimen persa, puesto que los soldados mercenarios griegos desde hacía largo tiempo constituían el grueso de la fuerzas armadas persas, y sólo les impedía unirse en una acción contra sus comandantes el hecho de que ellos

eran la perpetuación de feudos y por agudas diferencias de tradiciones nativas entre ellos mismos.

El estímulo para este punto de vista puede haber sido suministrado al profeta por los ataques esporádicos hechos por los griegos contra la costa palestina, lo que parece haber comenzado hacia el año 500 A.C. con la gran revuelta jonia. También cabe notar que la profecía contra Javán es de derrota y no de victoria, y este es una consideración de importancia en vista de la interpretación actual de Javán como la potencia mundial dominante que amenazaba a Sion. Puesto que el capítulo 9 trata de otras potencias dominantes también, parece inadmisible promover las pretensiones de Grecia a expensas de las de Tiro, Ascalón, Gaza, Damasco y otros pueblos semejantes. Como consecuencia, al autor de esta obra le parece poco aconsejable poner un énfasis indebido sobre la nación griega como un medio para apoyar una fecha tardía para la sección que estamos considerando.

Se ha centrado una considerable discusión sobre Zacarías 11:4-17 en un esfuerzo por interpretarlo simbólicamente en función de la historia macabea. Se ha sugerido a Onías III como el personaje histórico representado por la imagen del "buen pastor" (cf. 2 Mac. 4:1ss.), mientras los tres pastores que fueron cortados han sido identificados con Simón, Lysímaco y Menelao, los hijos de Tobías. La complejidad del problema se puede ver por el hecho de que Kremer ha hecho una lista de no menos de treinta identificaciones posibles propuestas para los tres pastores.[16] Consciente de que tal procedimiento es en gran medida subjetivo, Elliger sugiere que la base del relato de Zacarías 11:4–16 tenía la intención de ser simbólica, pero fue tergiversada en un período posterior a causa de las interpretaciones alegóricas.[17] Representa para él los comienzos de un cisma entre la comunidad judía y la samaritana hacia fines del siglo cuarto A. C. Sobre cualquier base de entendimiento, sea simbólico o no, la principal dificultad que se encuentra en este pasaje es la de dar una explicación satisfactoria a las referencias a los autores. Hasta la fecha, los críticos han mostrado una notable deficiencia en la interpretación de este importante pasaje.

Desde una perspectiva más positiva, hay algunas áreas de contacto entre la primera y la segunda parte de Zacarías. Entre estas se incluyen la necesidad de arrepentimiento y purificación (1:4; 3:3, 4, 9; 5:1ss.; 7:5ss.; 9:7; 12:10; 13:1, 9), el regreso de la nación (2:6, 10; 8:7s.; 9:12; 10:6ss.), la exaltación de Jerusalén (1:16s; 2:11s.; 12:6; 14:9s.), y la sujeción y conversión de los enemigos de Israel (1:21; 12:3ss.; 14:10ss.). En ambas porciones del libro hay una ausencia de

alusiones a un rey en Israel, unida al reconocimiento que el verdadero rey de Israel es el Mesías (6:12s.; 9:9), cuyo personaje y obra son presentados desde un punto de vista uniforme.

La similitud en el estilo de ambas porciones de la obra incluye el uso del "dos" como número favorito (4:3; 5:9; 6:1; 11:7; 13:8), el vocativo como forma persistente del discurso (2:7, 10; 3:2, 8; 4:7; 9:9, 13; 11:1s.; 13:7), la presencia de la frase "ir y venir" (7:14; 9:8) que no aparece en otro lugar en las Escrituras hebreas, y la frase recurrente "dice Jehová" que se encuentra unas dieciséis veces a través del libro. Además la forma Qalo "liviana" de la palabra hebrea "habitar" se usa en sentido pasivo en cuatro casos en Zacarías (2:8; 7:7; 12:6; 14:10) y en raras ocasiones aparece así fuera de esta profecía. Si estos fenómenos no constituyen evidencia de la estrecha afinidad literaria de ambas secciones, ciertamente indican que el autor de la segunda sección se cuidó bien de moldear su estilo y expresión a lo imperante en la primera parte, hecho que difícilmente sería sorprendente si se considera el libro como un bífido literario.

Algunos autores han señalado frecuentemente que los capítulos 9-14 de la profecía están íntimamente conectados con Malaquías, que le sigue en el canon, debido a los encabezados de Zacarías 9:1, 12:1 y Malaquías 1:1, en los que aparece la palabra hebrea para "oráculo." En consecuencia, frecuentemente se ha supuesto que las tres secciones introducidas de esta manera originalmente iban juntas, pero que Malaquías en su forma actual fue separado con el fin de completar el número de los Doce Profetas Menores.[18] Esta teoría se ve inmediatamente confrontada por la importante objeción de que otros profetas, y en forma notable Isaías, usaron la palabra exactamente en el mismo sentido que se encuentra en Zacarías, en pasajes cuya autoría no se le puede negar. Más aun, si Malaquías fue separado de la manera sugerida arriba, es curioso que se le atribuyera dicho material, pseudónimamente, a un individuo. Aunque no era un hecho desconocido en la antigüedad que un material ajeno fuese atribuido y unido a la obra de un autor famoso, está lejos de ser fácil entender con qué justificación se hizo en primera instancia la supuesta separación del actual Malaquías del resto de la obra.

La proposición de otra paternidad literaria para los capítulos 9-14, sobre la base de su contenido apocalíptico, descansa sobre argumentos en círculo. La crítica liberal para su propia satisfacción, ha logrado relacionar las obras apocalípticas—como Daniel—con el período macabeo, para luego utilizar esto como base para

fechar otros escritos que exhiben temas apocalípticos. Este procedimiento es completamente arbitrario, por decir lo menos, y conduce a una incorrecta comprensión de la apocalíptica, tal como la opinión sustentada por Pfeiffer, que supone que la apocalíptica sólo podía aparecer cuando había decaído irremediablemente la esperanza profética.[19] Aunque es verdad que mucho material apocalíptico se puede fechar en el período intertestamentario, la presencia de tales pasajes en los escritos canónicos no puede ser tomado como evidencia de una fecha tardía para determinada sección, si no se quiere llegar a conclusiones más bien absurdas.

El elemento dualista de la escatología de Isaías,[20] hace evidente que puede haber un elemento apocalíptico legítimo. En común con muchos otros profetas, él pone en escena la redención final en este mundo. Pero aunque el nuevo reino tendría continuidad con el orden histórico presente, sería diferente en la esfera de lo moral y lo espiritual en que el mal, el sufrimiento y la perversidad ya no existirían (Is. 11:6ss.). Esta nueva era sería introducida por medio de una visitación divina específica, y no por las fuerzas que operan inmanentemente dentro de la esfera de la naturaleza o la historia (Is. 24:1ss.; 26:21). Sobre esta base era posible concebir por medio de una revelación un personaje mesiánico que establecería el reino prometido a través de la introducción de una nueva era de gracia. El estado final, contemplado por diversos profetas, consistía de la Jerusalén purificada del pecado y la restauración de la comunidad bajo condiciones de paz y prosperidad continua.

Una apocalíptica de este tipo es de gran significación para los últimos capítulos de Zacarías. Intentar la tarea de descubrir la presencia de personajes contemporáneos en Zacarías 9:8, 15ss. y 12:10 no es otra cosa que un puro ejercicio en subjetividad y un reconocimiento de la incapacidad de comprender la naturaleza mesiánica de estas y otras secciones de los capítulos 9-14. El cuadro general presentado por los capítulos nueve, diez y once es el de Dios visitando las naciones en juicio y a su pueblo con misericordia. El príncipe de paz vendrá y confundirá a los pastores malos, esto es, a los reyes, pero será rechazado por el rebaño, que por su parte volverá a experimentar el sufrimiento.

En los capítulos 12-14, los tres cuadros apocalípticos presentados al lector describen el sitio de Jerusalén y su fin a través de la intervención divina, la salvación del remanente de Judá, y el modo en que las naciones participarán en las bendiciones que lloverán sobre Israel. Este patrón tiene mucho en común con las

más elevadas aspiraciones de profetas tales como Isaías, que contempla secuencias similares en la existencia futura de la nación. Fue debido precisamente a que los miembros de la Iglesia Primitiva estaban esperando "la consolación de Israel" que encontraron una pronta interpretación mesiánica para pasajes tales como Zacarias 9:9, 11:12s.; 12:10, y 13:7.

De la discusión precedente está claro que hay poderosos argumentos en pro y en contra de la unidad de Zacarías. Mientras la mayoría de los autores liberales han pensado en función de una Zacarías y un "Deutero-Zacarías," la unidad de la obra ha sido sustentada por eruditos como Robinson, Van Hoonacker, Young y Barabas.[21] Aunque no es posible demostrar la unidad del libro, como Stafford Wright ha señalado,[22] hay que tener alguna cautela en toda discusión acerca de su integridad, puesto que se pueden presentar argumentos igualmente convincentes tanto en pro como en contra de la unidad de paternidad literaria de Zacarías.

Si se sostiene, con algunos estudiosos, que los Profetas Menores terminan con tres profecías anónimas, dos de las cuales (Zac. 9-11; 12-14) se unieron a Zacarías mientras la tercera fue designada como Malaquías, la fecha de las adiciones a Zacarías probablemente no podrían ser posteriores al año 350 A. C. Como Pfeiffer afirma, una fecha más tardía que el año 200 A.C. no es posible bajo ningún concepto por el hecho de que Ben sirac (Eclesiástico 49:10) conocía los Doce Profetas Menores sustancialmente en su forma canónica final.[23] Sin embargo, completamente aparte de estas consideraciones, parecería existir una disparidad entre la fechación del material procedente de Zacarías y el que comprende el libro de Malaquías, lo cual añade una nueva dimensión al problema.

• • • • •

El texto de la profecía ha tenido sus sufrimientos en el curso de su transmisión, aunque las corrupciones no son de importancia y posiblemente podrían indicar la actividad de interpolación hecha por uno a más escribas. Wellhausen sugiere que en Zacarías 6:11 se sustituyó el nombre de Zorobabel por el de Josué, obra de un editor tardío, siguiendo las predicciones acerca de Zorobabel que más tarde no lograron materializarse, pero no hay pruebas para esta afirmación.[24] Probablemente haya interpolaciones de poca monta en el hebreo de Zacarías 2:2; 7:1 y 8:13, mientras en 11:6 y 14:2 podría haber, quizás, glosas textuales. Hay numerosos lugares en que la LXX apunta a una mejor forma del texto, como en el hebreo de 2:7, 10; 3:4s.; 8:9; 9:15ss.; 11:7s.; 14:5s., y en otros lugares. Sin embargo, a pesar de la importancia de la LXX en general, no tiene de ningún modo el mismo valor para el texto de Zacarías que el que tiene para otros escritos del Antiguo Testamento.

Literatura Suplementaria

Baron, D, *Visions and Prophecies of Zechariah.* 1918.
Ellison, H. L. *Men Spake From God.* 1952.
Rignell, L. G. *Die Nachtgeschichte des Sacharja.* 1950.
Unger, M. F. *Zechariah.* 1963.
Wright, C. H. H. *Zechariah and His Prophecies.* 1879.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: UNDECIMA PARTE. CAPITULO XI. EL LIBRO DE ZACARIAS

1 Cf. T. M. Mauch, *IDB,* IV, pp. 941ss.

2 E. g. *PIOT,* p. 604 n. 27; D. W. Thomas, *IB,* IV, p. 1053.

3 S. B. Frost, *OT Apocalyptic* (1952), p. 96.

4 Así A.Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 158.

5 J. Mede, *Dissertation. eccles. triginta quibus accedunt fragmenta sacra* (1653).

6 R. Kidder, *Demonstration of the Messias in Which the Truth of the Christian Religion is Defended, Especially Against the Jews* (ed. de 1726), pp. 76ss.

7 W. Whiston, *Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament and for Vindicating the Citations Made Thence in the New Testament* (1722), pp. 93ss.

8 F. Hitzig, *Theologische Studien und Kritiken,* III (1830), pp. 25ss. A. Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer* (1837), II, pp. 166ss.; 280ss. H. Ewald, *Die Propheten des Altes Bundes* (1840), I, pp. 308ss., 398ss. F. Bleek, *Theologische Studien und Kritiken,* XXV (1852), pp. 247ss., XXX (1857), pp. 316ss. C. von Orelli, *Die älteste Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches* (1882), pp. 272ss. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie* (1889), pp. 64s.

9 H. Corrodi, *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons* (1792), I, p. 107. H. E. G. Paulus, *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien* (1805), pp. 117ss.

10 J. G. Eichhorn, *Einleitung in das AT* (1824), pp. 444ss.

11 W. L. M. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritische Einleitung in das AT* (1840), I, pp. 343ss.

12 B. Stade, *ZAW,* I (1881), pp. 1ss., II (1882), pp. 151ss. 275ss. C. H. Cornill, *Einleitung in das Kanonischen Bücher des AT* (1891), pp. 196ss. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1886), pp. 438ss. R. Eckardt, *ZAW,* XIII (1893), pp. 76ss. T. K. Cheyne, *JQR,* I (1888–89), p. 82. A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets,* pp. 449ss. *DILOT,* pp. 348ss. E. G. Kraeling, *AJSL,* XLI (1925), pp. 24ss. B. Heller, *ZAW,* XLV (1927), pp. 151ss.

13 O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 491ss.

14 Cf. H. H. Rowley, *The Relevance of the Apocalyptic,* p. 24.

15 O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 429s.; *ETOT,* p. 438. Cf. B. Otzen, *Studien über Deuteosacharja* (1964), pp. 38ss.

16 J. Kremer, *Die Hirtenallegorie im Buch Zacharias* (1930), pp. 83ss.

[17] K. Elliger, *ZAW,* LXII (1950), pp. 63ss.

[18] E. g. A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 158.

[19] *PIOT,* p. 611.

[20] Cf. G. E. Ladd, *JBL,* LXXVI (1957), pp. 192ss., *NBD,* p. 44.

[21] G. L. Robinson, *The Prophecies of Zachariah* (1896), pp. 10ss., e *ISBE,* V, pp. 3136ss. A. von Hoonacker, *RB,* XI (1902), pp. 61ss. *YIOT,* pp. 278ss. S. Barabas, *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary,* p. 910.

[22] J. Stafford Wright, *NBD,* p. 1356.

[23] *PIOT,* p. 612.

[24] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (1907), pp. 148ss.

XII. EL LIBRO DE MALAQUIAS

A. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD DEL PROFETA

A diferencia del hebreo, la LXX tomó la palabra "Malaquías" no como un nombre propio sino como un sustantivo común, traduciendo מלאכי como "mi mensajero," que en efecto es el significado del nombre en hebreo. Muchos autores han sido influidos por la LXX al punto de considerar esta profecía como una composición anónima. A menos que esta obra haya sido uno de tres oráculos proféticos con que terminaban los Doce Profetas Menores, como algunos autores piensan, podría parecer mejor, basados en la analogía de otras composiciones proféticas, considerar la palabra como un nombre propio, dado que las composiciones de los profetas literatos no son obras anónimas. Sin embargo, parece evidente que ha habido algunas dudas al respecto por que el targum de Jonathan Ben Uzziel añade a Malaquías 1:1 la frase explicativa: "cuyo nombre es llamado Esdras el escriba." Aunque esta tradición fue aceptada por Jerónimo, actualmente no tiene más valor que otras similares asociadas con los nombres de Nehemías y Zorobabel. Aunque el período histórico y el interés general de la composición podría sugerir cualquiera de estos individuos como el autor, parece haber alguna legitimidad para el punto de vista que considera la obra como anónima. Sin embargo, por conveniencia, los autores se refieren a Malaquías como su compositor, y así será considerado en la presente obra.

B. LOS ORACULOS DE MALAQUIAS

La profecía está formada por seis secciones u oráculos que pueden ser distinguidos claramente. Después del encabezado, (Mal. 1:1), el primer oráculo reafirma la proclamación del amor divino hacia Israel tal como lo afirmara, por ejemplo, Oseas. Esto es demostrado por el hecho de que Edom fue devastado debido a su maldad, mientras, en contraste, Israel pronto aprendería que Dios sería magnificado en él como nación. Mientras Edom nunca recuperaría su hogar ancestral, la nación elegida iba a habitar en Sion en gloria.

El segundo oráculo (1:6-2:9) denuncia en forma de diálogo a la clase sacerdotal por no haber logrado proveer el requerido liderazgo moral y espiritual en la comunidad. Contra cada acusación de Dios se plantea una respuesta desafiante, el

resultado de lo cual fue demostrar la indiferencia sacerdotal hacia los requerimientos divinos. Contrariamente a las estipulaciones de la Torah (Lv. 22:20ss.; Dt. 15:21; 17:1), que establecía que nada menos que lo mejor debía ser ofrecido en sacrificio a Dios, los sacerdotes del período de Malaquías habían estado sacrificando animales de inferior calidad. Tal relajación era reprochada aun por el testimonio de los gentiles, que ofrecían a Dios un servicio mucho más puro y reverente que el del sacerdocio levítico. Si no se arrepentían, una maldición iba a sobrevenir a los sacerdotes. En Malaquías 2:5-7, las responsabilidades de éstos fueron dejadas bien en claro, dando a entender un considerable grado de contraste entre el ideal y lo que realmente imperaba en el tiempo de Malaquías.

El tercer oráculo (2:10-16) se preocupa de la cuestión de los matrimonios mixtos y el divorcio. Sin tener consideración a su padre común y el sentido de fraternidad dentro de las provisiones del Pacto, los judíos se habían apartado de la familia de Israel con propósitos matrimoniales y habían buscado para sí esposas paganas que a su vez traían consigo creencias y tradiciones religiosas que eran ajenas a la Torah. Tanto los matrimonios mixtos como el divorcio eran abominables para Dios, que deja en claro que los resultantes sufrimientos eran responsabilidad exclusiva de los participantes.

El cuarto oráculo (2:17-3:5) profetiza la venida de Dios en juicio. Habiéndose cansado de que los hombres racionalicen sus caminos pecaminosos, o que se quejen de que no hay justicia en la vida, Dios se manifestaría en breve con un juicio sobre la nación. Aunque los sacerdotes y el pueblo iban a sentir el peso del castigo divino, el remanente fiel no sería consumido completamente. Como resultado de esta obra de refinamiento una vez más serían agradables a Dios las ofrendas de Judá y Jerusalén.

El quinto oráculo (3:6-12) hace remontar la angustia social y económica en curso a una actitud de indiferencia hacia el pago de los diezmos. Deja en claro para el pueblo el hecho de que un cambio en el favor divino se debía a que por su parte ellos no guardaron la Ley. Una vez cumplidas las obligaciones impuestas por la Torah, se quitaría el disgusto divino y sería reemplazado por la bendición.

El sexto oráculo (3:13-4:3; 3:13-21 Heb.) se vuelve una vez más al problema del ordenamiento moral de la vida. Los piadosos que estaban confundidos habían suscitado una cuestión en cuanto a los beneficios que finalmente se iban a derivar como resultado de una completa obediencia a Dios. Esta cuestión se originó en la observación de que el incrédulo arrogante y ostentoso parecía prosperar y eludir los castigos por sus malas obras. A esto el profeta replica que en la gran evalua-

ción de los valores humanos, las buenas obras de los fieles serán recordadas mientras los impíos serán destruidos por su maldad.

Una breve conclusión (4:4-6; 3:22-24 Heb.), que podría ser parte integrante del sexto oráculo, amonesta a la nación a ser obedientes a la ley de Moisés y promete que un mensajero, bajo la figura de Elías, anunciaría el temible Día de Jehová.

C. LA FECHA DE LA PROFECIA

Tomado superficialmente, el libro de Malaquías es el más estrechamente relacionado con los capítulos finales de Zacarías (9-14), y ya se ha hecho notar la opinión en el sendo de que pudo haber sido la tercera parte de una colección anónima de profecías (Zac. 9-11; 12-14; Mal. 1-3) añadida a los Profetas Menores para completar el número de Doce. Según algunos estudiosos de las secciones arriba mencionadas fueron agregadas a la obra del siglo sexto de Zacarías, y a la tercera sección se le había dado existencia separada bajo el nombre de "Malaquías."

Esta opinión ganó terreno en parte debido a que cada una de las tres secciones llevaba un encabezado con la palabra משא u "oráculo" (Zac. 9:1; 12:1; Mal. 1:1). La separación del material bajo la designación de "Malaquías" se consideró como un artificio editorial con el objetivo de alcanzar el históricamente significativo número doce para el total de los Profetas Menores. Sin embargo, esta teoría queda destrozada cuando se comprende que, sea Malaquías anónimo o no, la justificación básica para su existencia independiente está en la diferencia completa que muestra con respecto al trasfondo histórico y contenido teológico del material de Zacarías 9-14. La única similitud real entre éste y Malaquías está en la naturaleza aparentemente anónima de sus oráculos, y en cuanto a Zacarías aun queda por demostrarse la naturaleza anónima de los oráculos de los capítulos 9-14, y que además no son obras del profeta del siglo sexto A. C. En contraste, Malaquías tiene todas las marcas de un solo autor, y refleja un trasfondo histórico acreditado al punto que se puede fechar con una seguridad considerable. La serie de preguntas y respuestas del libro han sido claramente ordenadas de tal modo que transmitan un mensaje completo acerca del juicio y la bendición divina, aunque la identidad del autor original o de los editores o editor subsecuentes sea completamente desconocida.

A pesar de la completa falta de información acerca del autor de la composición, hay suficientes evidencias internas respecto al período de su actividad profética como para dar una fecha razonablemente exacta a la obra misma. Por Malaquías

1:7-10 y 3:8 parece que los sacrificios se estaban ofreciendo en el Templo, dando a entender que este edificio ya había estado en pie por algún tiempo. Que el edificio es el del Segundo Templo está indicado en Malaquías 1:8 por la referencia al *peḥāh* o gobernador persa (cf. Neh. 5:14; Hag. 1:1), indicando de ese modo al período post-exílico. La profecía muestra que por algún tiempo habían florecido los rituales cúlticos, aun al punto que los sacerdotes se cansaron de ellos (Mal. 1:13). Malaquías lanzó ataques contra los matrimonios mixtos (Mal. 2:10-16), pero la falta de apelación o referencia a alguna legislación específica contra ellos pareceria indicar una fecha anterior a las reformas religiosas de Nehemías el año 444 A. C. (Neh. 13:23ss.). Además, la profecía como un todo describe los abusos que Nehemías trató de rectificar, y esto señalaría una fecha de composición más o menos en el año 450 A. C., con la que la mayoría de estudiosos concuerdan en general.

La única duda sería planteada a la integridad de la obra ha sido la relacionada con las palabras finales de la profecía (Mal. 4:4-6; 3:22-24 Heb.). Muchos comentaristas han tomado la referencia a Elías como una adición posterior hecha por el editor de los Profetas Menores, que aparentemente pensaba que la profecía había tocado a su fin y estaba exhortando a sus lectores a que observasen la Torah como un acto preliminar a la venida del heraldo divino. Aunque esta teoría pudiera tener algunos puntos a su favor, no puede ser demostrada objetivamente.

A pesar del hecho de que Malaquías vivió en una época en que el profetismo clásico era poco cotizado, él mismo participó de las ideas que fueron propiedad de los individuos más notables, como Amós, Oseas, Isaías y Jeremías. Aunque no alcanzó la eminencia retórica y poética de sus antepasados espirituales, su obra lleva el sello de una personalidad original, como lo muestra la desusada forma literaria en que se escribió el libro. Aunque es cuidadoso, como Ezequiel, al enfatizar la importancia de una adecuada ejecución ritual en el culto divino y de amar el ideal de una nación pura y santa, no fue lento en reconocer la necesidad fundamental de la santidad y la justicia como ingredientes de la vida individual y nacional. El paso inicial que había que dar al formular una relación correcta con Dios era moral más que ceremonial, y consistía de la confesión y el verdadero arrepentimiento. La honestidad, la misericordia y la justicia debían constituir el sello de una vida consagrada a Dios, y el pecador podía tener la seguridad de que sus iniquidades finalmente recibirían el castigo que merecen.

Su escatología descansa firmemente en la de profetas tales como Amós y Sofonías (cf. Am. 5:8ss.; Sof. 1:7ss.), pero introduce el nuevo concepto de un

libro de memoria en que quedan registrados los nombres de los justos, que es de una considerable significancia para el desarrollo posterior de la creencia en una vida futura. De igual importancia es la idea del precursor que prepararía el camino para una aparición específicamente divina entre los hombres. Jesucristo interpreta esta declaración en función de la obra de Juan el Bautista (Mr. 9:11ss.), mientras la iglesia primitiva estaba convencida de que este oráculo fue cumplido en la obra del Bautista en relación con el reino mesiánico inaugurado por Jesucristo (Mr. 1:2; Lc. 1:17).

• • • • •

El texto hebreo del libro de Malaquías ha sido transmitido en buenas condiciones, con solo una pocas corrupciones menores que se han podido notar. La LXX frecuentemente es útil en el esfuerzo por restaurar el texto, y contiene alguna palabra extra ocasional que podría habese caído del original hebreo, como en Malaquías 1:6; 2:2s.; y 3:5. Una omisión notable de la LXX es el hebreo de Malaquías 3:21, aunque no todos los manuscritos de la LXX lo han omitido.

Literatura Suplementaria

Von Bulmerincq, A. *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi* (2 tomos) 1926-1932.